مجدداً فهرست شد - اردلان ۶۱/۸/۲۴

میکروفیلم تهیه شد

ن شده
۱۳ خ

بازبین شده
۱۳۵۳ خ

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: حاشیه خفری بر الهیات شرح تجرید عربی

مصنف / مؤلف: شمس الدین محمد ابن احمد الخفری

خطی / چاپی: نسخ ۱۰ سطری

سال طبع یا تحریر: ۱۱۱۶ — عدد اوراق: ۱۰۱

جزء کتب: حکمت خطی — شماره: ۶۹

شماره عمومی: — شماره قبض:

واقف: تاج ماه بیگم — تاریخ وقف: ۱۲۶۲

طول: ۲۴ — عرض: ۱۲ سانتیمتر — قطع: ۹

حقوقی [illegible] ۱۰

هو الواقف علی الضمائر

وقف مؤبد و حبس مخلد [illegible] طلب ارضاته [illegible] جناب [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وقف [illegible] کتب [illegible]

[illegible]

[illegible] ۱۲۶۲

اوقاف ۱۰۱

صفر [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين محمد و
آله الطاهرين فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن
احمد الخفري هذه تعليقات اتفقت مني على شرح الهيات
التجريد قد جمعتها تذكرة لمن له قلب سليم او القى السمع وهو شهيد
جعلني الله والطالبين من اصحاب التاييد استدل على
وجود الواجب اختار المص قدس سره في اثبات الواجب منهج الحكماء
الالهيين وهو الذي يستدل فيه بالنظر الى الوجود لانه اخصر و
اوثق واشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق
امكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة

كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا المنهج على دليل واحد
لحصول المقصود به والاشارة الى قوة هذا الدليل
ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة احدها ان للموجود
افرادا بالبديهة فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات ثبت المط
وان كان جميعها ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة لزم الانتهاء
الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان يقال في الشق الثاني
ان لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور او التسلسل
وثالثها ان يقال في الشق الثاني ان لم يتحقق واجب الوجود في افراد
الموجود لزم ان يتحقق فيها لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل
كلام المص قدس سره على هذا ورابعها ما قرره الشارح وهو

احداعتبار الى عبارة المصنف ومن البراهين التى ظهرت لى فى هذا المطلب

وما سنح لاهل البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة فى الممكنات

لزم الدور او تحقق وجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاده

ويحقق ايجاده ما انه يتوقف على تحقق موجود ما لان الشى ما لم

يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود

مبداء والا لزم تقدم الشى على نفسه وبذلك ثبت وجوب

الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهنا طريقه

الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى

مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبداء بالذات وبذلك

ثبت وجوب الوجود بالذات وبعبارة اخرى

مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا

محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك

ثبت وجود واجب الوجود بالذات وليعلم ان تتميم جميع البراهين

هنا المطلب الى لا يوجد فيه ابطال التسلسل يتوقف على مقدمة بديهية

وهى ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية

فى حكم واحد فى امكان طريان الانعدام عليها بالكلية فبعد تمهيدها

لا شبهة فى صحة ما مر ولا فى صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنات

الصرفة يجب ان يكون خارجا عنها بالضرورة فالموجود الخارج

عنه انما يكون واجبا بالذات ولا فى صحة ما قيل من اجزاء

المكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها والا لزم

ان يكون علة لنفسه ولعللها بملاحظة المقدمة المذكورة

يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة يكون علة له

بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذا الصفة علة لجميع اجزائه

ولا لصحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون علة من الممكنات مبتداء

لوجوب الكثات ولا منشأ للامتناع طريان العدم عليها بالكلية

ولا لصحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شي من

الممكنات اذ لا شي من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود

ولا في الايجاد اذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود الا الذات

ولا للغير ولاثبات هذا المطلب منهج اخر وهو العيس

مجرد ادمكان ... قوعي بان لو يمكن ان يوجد شي من الاشياء باسبية

الامكان الوقوعي ومن ذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات

باحد الطرق المذكورة كما لا يخفى بادنى تامل والغرض من هذا

التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة على اثبات هذا

المطلب العالي فان كل منها كمتعلقة في ازالة ظلمة الجهل والعمى عنها

تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد على معنى انه يصح منه اي

بمعنى انه ليس شي منها لازما للذات بحيث يستحيل انفكاكه عنه تعالى

في اي وقت فرض ولو كان وقتا موهوما والغرض ان معنى

الصحة هنا ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث

هو فاعل فلا فلا فاعله وتعريف القدرة عبارتين احدهما صحة

صدور الفعل ولا صدوره

واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل والتاثير

كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم والثاني لازم بين معنيهما

معنيا متفق عليهما بين الفريقين فالنزاع بين الحكماء والمعتزله

ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهم في ايجاد العالم وعدم

الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة والحكيم مع

واعتبار الارادة التي هي عين الذات فالمناسب في هذا الكتاب

تفسير الايجاب المذكور هاهنا بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد

العالم مطلقا في الازل ومع لا حاجة في اثبات نفيه الى التطويل

ذكره الشارح في الاستدلال الحجاب بين في اثبات ان تاثيره تعالى

فالمراد ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا

لزم قدمه ضرورة واحتج على انه قادر انه هنا الا

ـ بعد لا انما يناسب الى نفي الاشعري ولهذا ذكره صاحب

كتاب الاربعين فيه فلا يصح اجراؤه من قبل الحكماء على

تقدير هذا الاجراء لقائل ان يعارض الحكم ويقول تاثيره تعالى

في وجود العالم لو لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح

الفاعل بدون المرجح او احتياج التاثير الى شرط حادث ولكن

الشرط الحادث الى شرط حادث اخر بناء على ما ذكره من انه

لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل في الشروط

الحادثة متعاقبة ومجتمعة وجميع ذلك محال عند الحكماء بل الراي

الاول لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محال لان

فحاصل كلامهم ان تاثيره تعالى ليس بالايجاب بل بالاختيار بدون

الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس ارادة الفاعل المختار

والا لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محال لان فالنزاع

بين الحكماء والاشعرية في شيئين احدهما في قدم العالم وحدوثه

وثانيهما ان ترجيح الفاعل المختار جائز بدون المرجح اولا والنزاع

بين الاشعرية والحكماء في ثاني الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء

في استحالة الترجيح من غير مرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف

على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في

الوقت الذي احدثه فهو قائل بالايجاب الخاص وهو ايجاد وجود

ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا

يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكره في الاستدلال او تخلف

العلة التامة عن المعلول وذلك الشرط الحادث يتوقف على

شرط وهكذا فيلزم التسلسل وهو باطل عند المتكلمين والحاصل ان القول بان الشيء

لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم عند المتكلمين

المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين ولا لازما لغرض الايجاد المذكور

وكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم يصح استعماله للاشعرية

في ذلك الدليل على اثبات ان تاثيره تعالى في العالم ليس بالاختيار

بل بالايجاب لا بالقدرة والاختيار فانهم جوزوا ترجيح الفاعل بلا

مرجح فقالوا لو كان تاثيره تعالى في الحادث يحتاج الى مرجح اخر

الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح العبيد اتم

انما نفى الايجاب الذى هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق

فالحق فى الاستدلال ما قال الغزالى والاشعرى ومن تبعه

فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا وجد ... فى

الوقت الذى اراده فى الازل ان يوجد فيه بدون مرجح غير تعلق

الارادة والاختيار بمكن الترجيح بدون مرجح وقال الكم فى شرح

الاشارات والقائلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة

اعترفوا بالتخصيص وان اول الايجاد بالحدوث لوجود علة لذلك

التخصيص غير الفاعل وهو جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن

يجرى مجريهم وهولاء يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية بدون

...وب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى

...فرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا

حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك

الوقت وهو ابى القاسم البلخى المعروف بالكعبى ومن تبعه وفرقة

لم يعترفوا بالتخصيص حذرا عن العجز من التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم

لا يتعلق بوقت ولا بشىء اخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل واعترفوا

بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى

للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص وهم

اصحاب ابى الحسن الاشعرى ومن بعده فحذو حذوهم وغيرهم من المتكلمين المتاخرين

انتهى ولا خفاء فى ان الكم اختار المذهب الاول لكنه قال بالوجوب

يلزم قدمه أي قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم

للإيجاب بالمعنى المذكور بديهي لا حاجة إلى التنبيه عليه كما هو الا

إذ لو كان حادثا لتوقف على ذلك التوقف مع كون

لحدوث الفعل المطلق ممنوع كما مر الإشارة إليه لما أنه هنا الحدوث

على تقدير الإيجاب بالمعنى المذكور وإمكان استلزام المحال لمسلم

لتقدم الشيء على نفسه لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام لا حاجة

إلى هذا التقييد بعد تعين الإيجاب بالمعنى المذكور فإن قيل هذا

التقييد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لأن الموجب التام مشترك بين

الموجب التام وإن كان محالا فإن يكون لا إيما لاجتماع المتنا

المتنافيين وهما الإيجاب بالمعنى المذكور وحدوث أثر المطلق وأيضا ذكر

التخلف لأنه لحدوث مطلق أثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة

إلى اعتبار توقفه على شرط حادث مع أنه هنا التقدير يلزم

قدم الفعل المطلق من حدوثه وذلك غريب أو جمعه لمعنى

أقول علي

عليك أنه على هذا التقدير يلزم تخلف الأثر عن الموجب التام فيلزم إذ لو كان

حادث بالخفاء عليك أنه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب

ذلك كاف فإن قيل مراد الشارح من القدم المذكور في قوله ويلزم قدم ما

أو القدم لجميع الأجزاء ولهذا قال إذ لو كان حادثا أي بالشخص وحادثا

بالجزء لتوقف على شرط حادث قلت الاستدراك باق إذ قد سبق استحالة

قدم العالم سواء كان بالشخص أو بالجزء أو بالنوع ثم لا يندفع ما مر إلا أنا

اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند الحكم

فالوجه في تقرير الدليل ما مر سابقا   وللمعترض ان يقول

لم لا يجوز ان يوجد اه العمده في اثبات حدوث العالم اجماع المليين

والحديث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه فليس للمتكلمين تقليد

الى هنا التجويز المخالف للاجماع والحديث ولهذا قال المص والواسطة

غير معقولة اى لا دليل عقلي عليه فتجويزها مع انه مخالف للاجماع

المذكور والحديث المشهور غير ملتفت اليه وايضا الدليل العقلي قائم

بان الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا وهذا مما

يوافق كلام الحكماء قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل وان سلمت

للمعلول فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل وجه من معنى

معنى ما بالقوه وهذا هو صفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان

معطيا الوجود ما فيه معنى ما بالقوه سواء كان عقلا او جسما كان

للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوه شركة في اخراج الشيء

من القوه الى الفعل انتهى كلامه قوله المص والواسطة غير معقولة

ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني مما ينفيه البرهان العقلي الدال

على ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد مما هو مختص

بالمبدا الاول ... هذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة

عنها اى مع قطع النظر عن انضمام الاراده اليها الناسب ان يكون

ان الامكان باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار الاراده وفي الوجوب

باعتبار الاراده فان الاراده عند الحكم غير زايدة على الذات ولا

على الداعي ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح
غير زايدين على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد المفضي الى
ايجاب بالمعنى المذكور ولا قلنا لما كان المراد هو ايجاد الحادث على الوجه
الذي هو الاصلح وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور
او لانا نحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو الواقع
عن الارادة التي هي غير زايدة على الذات والعلم بالاصلح كما مر انشاء
الله سيأتي تحقيق ذلك انشاء الله وهذا ما يلي من الوجوب
بالاختيار آه لقائل ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة التي غير زائدة
على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلمين نعم الوجوب
بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات لا ينافي القدرة و

والاختيار والارادة على تفسير الحكماء بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم
يفعل لكن شاء في الازل ففعل فيه بالمشيئة القديمة التي هي غير زائدة على
الذات ولا على العلم بالنظام الاعلى والحاصل انفكاك العلة التامة عن المعلول
في الزمان ممتنع فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب مع كونها غير زائدة
على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون فاللائق بهذا
المقام ايراد تحقيق شاف كاف يوجب طرح ما قيل فيه خلف فان قلت
قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان ممكن ولم
الحكماء القول باستحالته فان الحادث في آن الحدوث له علة تامة بلا
شبهة ولا نزاع لاحد في وجوب ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت
معه في الزمان ننقل الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة

على المعلول بالزمان وإلا لزم اجتماع العلل غير متناهية مرتبة وهو
باطل باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء عن المتكلمين في جواز
تخلف العلة التامة من المعلول قلت تخلف المعلول عن العلة بحيث لا
يتخلل بين تحققهما زمان اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم جائز عند
[illegible]
الحكماء بل لزمهم ان يلتزموه لما مر واما تخلف العلة التامة عن المعلول
بحيث يتخلل بينهما زمان وهي كالممتنع من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة
علة تامة لتعلق الارادة باحداث الحوادث الزمانية فهو مما يستحيل عند المليين
النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه وكونه بمنزلة
التقدم الذي يلزمهم التزامه اقول قد عرفت الاشارة فيما سبق ان العلم
المرجح بالذات فان الذات يقتضي احداث الحادث في آن الحدوث

للحدوث لواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح وسيجيء تفصيله
انشاء الله تعالى بان يريد الترك او لا يريد الفعل هذا الترديد بناء
على الخلاف في ان الترك اما فعل يصدر عن التارك او عدم الفعل
اعني انضمام الارادة آه اقول هذه العبارة والعبارة
السابقة اي قوله فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد
الفعل ويجب الفعل ايضا ليستا على ما ينبغي فانهما لا يناسبان الا على مذهب
من حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول التسمية في ارادة الارادة
كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة اللائقة في الاول هي ان يقال ان القادر
هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر الى الارادة
الذاتية وفي الثاني هو ان يقال انه اذا اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى

مجموع الشرايط اعني الذات مع كونه قادرا مريدا ولعل الش تسامح

في العبارة بقرينة تدل على المراد لكن هنا ينافي ما ذكره بعد

في شرح قول المص ويخصص بعض الممكنات بالايجاد في وقت

يدل على ارادته فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب المص

اثبات الارادة الزايدة على الذات قال المص في شرح الا

شارات لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى

مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاج الى اثبات

الشيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا الارادة تتعلق

بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند

الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي ثم قال واعلم

اعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعنون بتجدد

شيء عند الفعل امرا مع قولهم اما بان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور

واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت انتهى اقول لا خفاء في ان

كون بعض الاوقات اصلح للصدور من غيره لا يرجع الى امتناع الصدور في

غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح كما هو فيما نقل عن المص سابقا وامّا

اذا حكم بوجوبه كما هو مختار المص فيؤدي هاتين العبارتين واحد والظاهر

ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير ولعل ان مختار المص هو ان الارادة

مع انها غير زائدة على العلم بالاصلح غير زائدة على الذات والبعض الاوقات

اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو موجب ولكن ذلك على ذكرمنك في

الابحاث الاتية واما حال وجود الاثر وهل يجب وجوده .

اه ويمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي امكان الترك

بالنظر الى ذات القادر فان التمكن على الفعل و تركه انما يكون بالنظر الى

ذات القادر من حيث هو قادر وهذا متحقق في كلتي حالتي الوجود

والعدم ومن هنا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد

يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل

في ثاني الحال اول القائل ان يقول لا نسلم التمكن في ثاني الحال عن وجود الفعل وعدمه

فيعود السؤال على التقديرين فلا يتحقق القدرة على المستقبل و يحتاج الى

الجواب المذكور فتطول المسافة في الجواب ولتعلم ان المتكلمين اختلفوا

في ان القدرة على الفعل اي القدرة الحادثة قبله او حين وجوده فذهب

الاشعري الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل لمن قال

قال بتقدمها بوجهين الاول منهما انه لو لم تتحقق قبل الفعل لكان

تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر و تكليف غير القادر

ان كان جائزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى

لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني منهما ان القدرة يلزمها

كونها محتاجا اليها في الفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج

الى القدرة والجواب عن الثاني ان حصول الفعل لا ينافي الاحتياج

احتياج الى القدرة التي هي علته فان حصول المعلول لا ينافي الا

حتياج الى علته وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال

بايقاع الايمان في ثاني الحال اورد عليه بانه انا نسلم ان الكفر

في ثاني الحال فلا قدرة له على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن

مكلفا فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل قلنا في التكليف

القدرة التي هي شرطه ويمكن دفعه بان يقال ان التكليف

يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده واللازم منه

يكون المكلف به مقدورا في اي زمان وجد ولا يشترط

كون القدرة مجامعة للتكليف على ان التكليف بتحصيل الحاصل

ا لم يعتبر المقدرية بالفعل ١٢

انما يستحيل اذا كان حاصلا وتحصيل اخر لا بد لك التحصيل وهاهنا

ان يتم التكليف حال القدرة لا يتاتى ان تكليف الفاعل حال

الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا

لكنه لا طائل تحته لانا نقول كفى في فائدته كونه سببا لذلك

التحصيل باعتباره لا يتاتى فائدة التكليف على هذا التقدير و

وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه واما عند

تحقق الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فائدة حدوث التكليف

لا فائدة استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة

القوة التي هي مبداء التاثير والكسب في الفعل سواء كان مع جميع شرائط

التاثير في الفعل والكسب في الفعل ولا كان متحققا قبل الفعل ومعه

ان اريد بها القوة التي يكون معه جميع شرائط التاثير والكسب لم

يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة الناقصة التي يشترط معها

عدم تحقق جميع شرائط التاثير والكسب لم يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث

اي ذهب بعض كما يعلم من عبارة بعض وايضا كان الدليل الثاني دالا

على تحقق ذلك المذهب فان قيل لعل المص ذهب الى اختيار قول الثالث

ولهذا قال المص ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال في

جواب من قال شرط القدرة انتفاء شرايط المانع ففي حال العدم يتحقق

شرايط المانع في العدم وفي حال الوجود يتحقق شرايط المانع في الوجود

فلا يتحقق القدرة في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا نسلم هذا

التوجيه قوله ويمكن آه والاولى في توجيهه ان يكون هذا جواب قول

من قال القدرة لا يتحقق في حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا

يمكن ان يجتمع مع العدم فاجاب المص ان القدرة على الفعل المستقبل

متحقق في الحال مع عدم الفعل في الحال فهذا رد على الاشعرية في قولهم

ان الفاعل لا يقدر على فعل قبل وجوده وانتفاء الفعل ليس

الضد فدل اشار الى انه ليس شرطا كون انتفاء الفعل متعلق القدرة

القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة

ويتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيستمر

ولا يفعل فلا يستمر ويكون العدم الاصلي مستمرا اذ لا نسلم لا ينافي تعلق القدرة

بابقائه وليته يكفي في كون طرف النفي اثرا بمعنى الاستتباع ان القادر

لو شاء فلم يفعل فان انتفاء الفعل الذي فعل الضد الذي هو العدم ففي

هذه العبارة اشارة الى رد الدليلين في الشرح اى قدرة

الله تعالى شاملة لجميع الممكنات آه لا خفاء في ان امكان الصدور

العزم بالارادة علة للصدور اذ الشيء ما لم يتصف بامكان الصدور

عن العزم بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان الصدور

العزم له امكان الصدور عن الواجب تعالى سواء كان الصدور بالواسطة

او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة لجميع ما له امكان الصدور

عن الغير لمن لم يجوز كون الممكن فاعلا استنادا الى ان الممكن باعتبار ذاته

لا شيء محض وما كان كذلك لا يصح ان يصير موجدا يكون عنده

وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تعالى او وقد ترومن جوز كون الممكن

محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب تعالى حركات الاجسام صرورة

ان القادر على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة

الواجب المقرونة بجميع شرائط التاثير لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان

الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض

او مطلقا مع الاتفاق في صدور غير الحركات من الجواهر انما هو عن الواجب تعالى

واما قدرته على الاطلاق فهي متعلقة لجميع ما هو ممكن الصدور عن

على الغير — لا نسلم ان الامكان علة المقدورية لم لا كان الامكان

علة الحاجة الى المؤثر والتاثير لا امكان له في صورة الايجاب بالمعنى

سابقا باتفاق المليين فيثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة

الى المؤثر القادر — ولو سلم انه لما كان مقدورية المقدور للشيء

مقدور بالدور وجب انتهاء جميع المقدورات الى الواجب بالذات

فيثبت شمول تعلق قدرته بجميع المقدورات — فان المعتزلة

القائلين المعتزله لن ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تعالى

العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلق الارادة بايجاد الافعال

كما يعلم من التامل في ادلتهم — هذا الاستدلال بناء انه لا يخفى

عليك انه لا فرق بين المذهبين في ورود المنع انما الفرق في دفعه

اقول لو صح البناء والمنع لزم ان لا يتصور اختلاف نسبة الارادة

وتعلقها الى الممكنات فلا يتصور اختلاف نسبة

الا كلها بان يوجد بعض الممكنات دون بعض بل

لا بد ان يوجد الجميع او لا يوجد شيء منها اصلا وكذا

يرد النقض بعموم قدرة زيد وعمرو وغيرهما

كما عرفت سابقا سطره

فان الاشعريه لما اعتقدوا ان لبس المتاثر ثابتا بالغير واجب الوجود دفعوا

منع كون ممكن غير مقدور للواجب تعالى بانه يلزم من كونه غير مقدور

نفى عدم امكان صدوره عن الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير

فانما يصدر عن الواجب بالذات واما على مذهب المعتزله فدفع المنع

المذكور بان نفى كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب تعالى

باعتبار كونه فاعلا اى بدون اعتبار كونه مريدا وعالما بنظام الخيرات

لا يلزم من كون الشىء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا بقدرة الواجب

المستجمعة لجميع شرايط التاثير فعلى قاعدة الاعتزال

اقول على قاعدتها لا يلزم لاجواز ان يكون خصوصية المعدومات

الممكنة مانعة من تعلق القدرة الشامله لجميع شرايط التاثير بل

بل من تعلق الاراده لاجواز ان يكون للخصوصية مانعة من تعلق مطلق

القدرة بمعنى ان لو اراد ما اله تلك الخصوصية لم تقع بقدرته

على قانون الحكمة اقول على قانون الحكمة لا يمكن ان يوجد موجود

الا واجب الوجود بالذات وكل ما كان له امكان قبول الوجود فانما

يوجد من الواجب الوجود بالذات الذى هو باعتبار ذاته موجود فان

الممكن الذى ليس له فى حد ذاته وجود محال عندهم اتصافه بالايجاد

نعم قبول الوجود وقبول الحركات يتحققان عندهم فى الممكنات يدل على

ذلك ما نقل سابقا فى بنيان جاز ان يتعدد الماده هنا

لا يوجب نفى عدم صدور ممكن عن الواجب تعالى صدوره عن غير الواجب

وعلى التقديرين لا يكون آه لا يخفى ان المدعى انه

بل يلزم قبولها وهو بناء ما ذكره سابقا حيث قال وهذا لا ينافى كون حركات العباد صادرة عنهم الا ان يوجه بالتوجيه الذى واجاب

فى بعض الحواشى بان غرض المحشى هنا انما هو نقل قول الحكماء ولهذا قال اولا على قانون الحكمة وقال ثانيا نعم قبول الوجود والحركات

عندهم ولا يدل كلامه على انه اعتقاده هذا وما ذكره سابقا هو اعتقاده بناء على انه الحق عنده لان افعال العباد صادرة

عنهم فلا اضطراب فتامل لا حاكى ره

هذا التحقيق الذى يندفع به وجوه الاشكال لانك عرفت

ما سبق واعلم ان كلام المحشى هنا يدل على انه يمكن

من الممكنات اصلا وكلامه فيما سبق يدل على ان

حركات العباد صادرة عنها فعلى كلامه اضطراب وقد

عرفت ما هو الحق فيما سبق منه مولانا شمس الدين

الذات مع اعتبار كونه عين العلم والاراده بالنسبة الى جميع الممكنات

التى لها امكان صدور عن الواجب على السواء وان نسبة الذات حيث

هو بدونه اعتبار كونه عين العلم والاراده بالنسبة الى جميع الممكنات

التى لها امكان صدور عن الغير على السواء ولا خفاء فى صدق هذين

الحكمين اعظمها الشبهة شبهة الثنويه هى ان الله خير محض

فلا يمكن ان يوجد الشر ولا بد للشر الواقع من امر يقتضيه ودفعها

بان فى الاشياء على خمسة احتمالات احدها الشئ الذى لا خير فيه

اصلا وثانيها الذى لا شر فيه اصلا وثالثها الشئ الذى يتساوى فيه الشر

والخير ورابعها ما يكون خيريته غالبا وخامسها ما فيه غلبة الشر وذات

الواجب بالذات لما لم يمكن ان يصير مبدأ للشر وجب ان لا يصدر عنه



الا ما يتبين من الاقسام المذكوره اى القسم الثانى الذى لا شر فيه

الشريه والقسم الرابع الذى خيريته غالبة لان ترك الخير الكثير لاجل

الشر القليل شر كثير فقول الثنويه ان الله تعالى لا يصير مبدأ لما فيه شر غير

الزامهم بان الله تعالى مبدأ للاشياء خيريتها غالبة وقد تفاخر ارسطو الملقب

بالمعلم الاول بذلك الكلام فى دفع شبهة الثنويه فكانهم ارادوا

آه وعلى هذا يكون مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان و
وبالنور الوجود الذى هو عين الواجب ١٢

المجوس منهم قال المجوس ان ايجاد اهرمن ليس من الشر بل انما الشر فيه يزدان
بل خير محض لانه اعطاء الوجود مطلقا ١٢

وهذا اهرمن ويكون جميع الشر انما يصدر عن اهرمن والجواب منع

قولهم الواحد لا يكون خيرا آه اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا
ولكن ان تريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشر ما لا يصدر

محضا ومن قولهم شريرا ما يكون شرا محضا ولهذا حملها البعض على الوجود
عنه الا الشر فهذا ايضا غير لازم لما ذكر فخرى ره
او لثبوت هذا انحصار ١٢

الذی هو خیر محض والعدم الذی هو شر محض او یراد ما قاله الشارح

والحاصل ان شبهتهم ما ذکر ودفعها انما یکون بما بین قال الشارح والاحکام ای

احکام افعال الواجب تعالی بان یکون خالیة عن وجوه الخلل والنقصان

وتشتمل علی حکم ومصالح تدل علی تقدم علمه تعالی بالافعال ثم بواسطته

تدل علی علمه تعالی بذاته قال الشارح المجرد ای مجرد الواجب وهو علی المشهور

کونه غیر جسم وغیر جسمانی وعلی التحقیق کونه غیر محتاج الی الارتباط بالغیر

بل کونه محض الوجود الحقیقی المنزه عن الماهیة والاعراض یدل علی علمه

بذاته ثم بواسطته تدل علی علمه تعالی بافعاله وفی هذا الدلیل تامل فیه

ان کنت ذا الشوق لانه لا یظهر الا لاهل الثالثة والتدقیق

استناد کل شیء الیه هذا الدلیل علی تقریر الشارح انما یدل علی شمول علمه

علمه تعالی لجمیع الموجودات کلیة کانت او جزئیة بعضها الی

دلائل اخر دالة علی علمه تعالی بذاته وعلی هذا یمکن حل قوله والاحسن

عام علی ان الاحسن انما یدل علی عموم العلم لکن فیه صرف من المتبادر

یمکن ان یحمل هذا القول علی دلیلین اخرین یدلان علی اصل العلم

وعمومه احدهما ان بین انه تعالی لما کان مبداء لجمیع الموجودات التی منها

العلماء بذواتها بلا شبهة کان عالما بذاته بالضرورة لکون الفاعل

اشرف واکمل من اثره ومن کونه تعالی عالما بذاته ومبدا لجمیع الموجودات

علم کونه عالما لجمیع الموجودات معقولة کانت او محسوسة کلیة

کانت او جزئیة ویمکن ان یثبت بهذا الدلیل العلم مطلقا ثم یثبت العلم

بذاته تعالی ثم یثبت العلم بجمیع الموجودات والثانی ان بین انه تعالی لما

لما كان مبدا لجميع الموجودات التي منها الصور العلمية كان مبدا
لفيضان العلوم على العلماء وكان فياض العلوم وملهمها فكان عالما
بذاته بالضرورة ثم باحد الوجهين المذكورين تثبت انه تعالى عالم بجميع
الموجودات   اتفق جمهور العقلاء وانما قال ذلك
لان بعضهم نفى العلم وظني انه لم ينف احد من العقلاء علم الرب
بالذات بذاته تعالى البعض انما نفى العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء في
الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم كما يدل عليه الدليل الذي استدلوا
به والبعض الذي نفى العلم بذاته تعالى انما نفى العلم الزايد على الذات
كما يشعر به دليلهم   جاز ان يكون فوقه ما هو اكمل اي جاز
عند التامل في اول نظره والاولى ان يقول يجوز والحاصل ان نظام الموجودات

الموجودات على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه وعبارة بعضهم خلافا لذلك
كما ذهب اليه الشافعي   وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز
اشارة الى ان بعض العقلاء نفى العلم وقد عرفت ما فيه   وقد يتمسك في
كونه عالما بالادلة السمعية اقول لعلهم تمسكوا في عموم العلم وشموله
لانه اثبات اصل العلم
لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية وح لا يرد ما
اورد عليه   وانه لم يخطر بالبال كون المرسل عالما ان اراد بالخطور
الخطور التفصيلي فيكون الالتفات بها يستفاد من الشرع لا اصل العلم
وان اراد بالخطور حصول اصل العلم بان لا يكون معلوما له الا
بالشرع فيرد عليه ما اورده عليه الشارح بقوله والظاهر ان هذا
مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول العلم والقدرة لجميع الممكنات

يمكن اثباتها بالشرع وانه يمكن ان تثبت اذا اراد من تمسك في كونه تعالى عالما

بالادلة السمعية من العلم المتقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان قوله لا

يرد انه عليه الايراد المذكور وكل مجرد عاقل اه حاصل كلامهم هنا

ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها قال ابن سينا في كتابه المسمى

ولما كان وجود المحسوس والمعقول في حد ذاته وجوده لغيره وكان في

لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصح ان يكون ما وجوده ادراكه لذاته

وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس في وجوده الا كونه مدركا

فالامور التي يدرك ذواتها لا يصح ان يكون مقارنة للمادة في الوجود

لغيرها واما الامور المجردة عن المادة فانها يجب ان يدرك ذواتها والا

كان وجودها لغيرها لكن ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنة المادة غير مدرك

مدرك ذاته ويشهد بهذا ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق

لا يدرك ذواتها ثم قال في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول اذ وعلمت

ان معقولية الشيء ووجوده من حيث هو معقول واحد فاذا كان وجوده

لغيره كان معقولا لغيره واذا كان وجوده لذاته فهو معقول ذاته واقوى

الموجودات هو الموجود المستغني عن الهيئة واضعف الموجودات ما حقيقته

القوة وهذا هو الهيولى فالوجود اقوى الموجودات فهو اقوى في

باب المعقول انتهى اقول ولذا اضعف الموجودات ما حقيقته القوة

اشارة الى ما ذكروا من كون الهيولى محلا لمبدأ بيانها فان العلم ليس الا الظهور و

الانكشاف وليس للهيولى وجوده بالفعل في حد ذاته فليس لها ظهور و

انكشاف لذاتها ان الظهور والانكشاف ليس الا للموجود بالفعل وبذلك يندفع

اعتراض الاشراقيين على قول المشائين من ان التعقل حصول الماهية
المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شان المجرد
لان ذاته غير غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته وهو انه لو كفى في كون الشيء
شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بذاتها
اذ ليست هي مهية لغيرها بل مهية لها وهي مجردة عن الهيولى الاخرى اذ
لا هيولى للهيولى وهي لا تغيب عن نفسها ان عنى بالغيبة الواقعة في تفسيرهم
الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات
لامتناع بعد الشيء عن نفسه وان عنى بعدم الغيبة الحضور وكان قولهم كل مجرد
غير غايب عن ذاته ممنوعا ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه
تعليل الشيء بنفسه ودفع هذا الاعتراض بان يقال لم يجعل مجرد التجرد عن الهيولى

الهيولى دليلا على العلم بل جعل تجرده الموجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى
دليلا على العلم فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود هو الظهور او مستلزم
له فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه
نظير هذا ما قاله الاشراقيون من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه ظاهر
لنفسه وكل ما هو عالم بذاته فهو نور مجرد فهاتان القضيتان لهما منزلة
قول المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال
وقد عرفت ان الموجود المجرد عن المادة هو عين ماهيته عين ذاته فنفس وجوده
اذن معقولية لذاته وعقليته لذاته فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول
بيان ذلك انك قد عرفت ان العقل هو المجرد عن المادة وعلائقها
ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة

فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل
وعلى ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل فاذن انما يصح ان يعقل
اما بان لا يتغير فيه شي حتى يصير معقولا كالحال في المعقولات بالفعل
او بان يتغير فيه شي حتى يصير معقولا كالحال في المعقولات بالقوة التي
يحتاج الى تجريد عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في
المجرد بالفعل فاذن المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شي حتى يصير معقولا
بالفعل فهو اذن معقول بالفعل فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلا
لذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هف انتهى اقول
ويمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان النفوس الانسانية المجردة عالمة
ومنشاء عالميتها ليس الا تجردها وفي الجملة حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل

وكل معقول مجرد انما نشاء من التفتيش عن احوال النفوس المجردة الا
نسانية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات علم الباري تعالى بان العلم
كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على
الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب فهو حاصل له بالفعل
اذ هو كامل لذاته باعتبار ذاته والثاني انه تعالى عالم بذاته
لا يخفى ما في حمل عبارة المتن على هذا الوجه والاولى ان يحمل عبارته على
احد من المعاني الثلثة المذكورة سابقا اما الاول فلان
العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه تعالى لان
ذاته غير آه تقرير هذا الدليل على النهج الذي في المواقف وشرحه هو انه
تعالى يعقل ذاته فاذا عقل ما عداه ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان

العقل حض والهيئة المجردة عن العلائق المادية للشئ المجرد القائم

بذاته وهو حاصل فى شانه لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون

عالما بذاته واما الثانى فلان ذاته مبدا لما سواه والعلم بالعلة

يوجب العلم بالمعلول فعلى التقدير باشارته الى ماذكره واورد عليه جميع

الابطال التى ذكرها صاحب المواقف وغفل عن اندفاع النظر الاول اذ لا

يخفى ان حقيقة العلم اما حصول المعلوم عند العالم او ما هو لازم له

وعلى التقديرين يندفع المنع الاول اذ المقصر بكل منهما حاصل

ويرد عليه انا لانم اه قد عرفت ان هذا المنع مندفع بان العلم اما الحصول

المذكور او امر يلزمه كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا

المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان يكون العلم عبارة عما ذكره

ذكره او عما هو لازم له بديهى لا خفاء فيه ودفعه عن عبارته بما لا

اشارة اليه من انه لما كان نفس الانسان عالما بالمعانى الكلية وذاته بذاته

فقد ثبت ان ذلك ان التعقل عبارة عما ذكره او عما يلزمه ذلك والحق هو الثانى

وبذلك يحصل المقصود كما لا فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين اه عدم جواز

اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم فى العلم يعلم من علم الانسان بنفسه

واما كون الحواس غير عالمة بانفسها فهو انما يكون لاجل كونها غير مجردة لا

لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى فالاولى فى هذا المنع على تقرير الشارح ان يستفسر

عدم الغيبة المشتمل عليه قوله لان ذاته غير غايب عن ذاته فيقال ان اريد به عدم الغيبة

عدم البعد بحيث لا يلزم العلم كما فى صور المحسوسات وغيرها من الامور التى لا

يتصف بالعالمية وان اريد به الشعور والانكشاف فمم لانه عين ما يحتاج الى البيان

ذلك الدليل على تقرير الشك فى جنبات تعيين التجرد والاستقلال فى الوجود فى

هذا الدليل كما هو المذكور فى المواقف وح لاجل اندفاع المنع الثانى يحتاج الى

التنبيه المذكور من عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات

واما حال الحواس فتقدم بيانها ... واما ان العلم بالعلة يوجب

العلم الخ اقول خلاصة الدليل الاحسن ان الواجب الوجود فى اعلى مراتب التجرد

فيكون عالما بذاته وذاته علة فاعلية لجميع الكليات اما بغير واسطة او بواسطة

من هنا فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال الله سبحانه الا يعلم من خلق وهو اللطيف

الخبير فان قلت الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهى وليعلم ان لواجب

الوجود علمين احدهما علم كمالى اجمالى وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار

ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات قال بهمنيار بان كل

ذكر ان حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول

البسيط عند تامله للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود

فى نفوسنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك

وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا

فشيئا الى ان تتمه ودستگاه غير بما عنده تعالى اشد تجريدا انتهى وفى الشهود

العلمى الكمالى كان ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع الممكنات وعلما ومعلوما و

التغاير بين هذه المعانى انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابى فى

الفصوص حيث قال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر بذاته فله

الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر نال الكل من ذاته تعالى

فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته

وعينا الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته وثانيهما علم تفصيلي وهو عين
ما اوجده في الخارج والمدارك ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم
والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول
عند الحكماء فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكنون فيه
عند الواجب فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته
واجمالي بالنسبة الى ما في المراتب التي بعد هذه المرتبة وثانيها ما يعبر عنه في
الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس الفلكية
المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من الصور
الكليات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين اللتين هما
فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات وهي القوى الجسمانية التي ينتقش

فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجرام
العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها
عند واجب الوجود ورابعها الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية
والسفلية واحوالها فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود في
مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية وجزئية
وسواء كانت صورا ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها
عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار
وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الموردة على القول بان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منها انه لما كان وجود العلة مغايرا لوجود
المعلول لم يصح على القول المذكور ان حضورها يغني حضور معلولها فح

انا ستلزم حصولها حصول المعلول فهذا المحصول اما بطريق الارتسام

في ذات العلة لزم كون ذاته محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد

من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل

الافلاطونية وقد ثبت بطلانها او بطريق اخر هو قيامها بامر اخر غير

ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان الصور القائمة بغير شيء

لا يكون علما لذلك الشيء فلو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك

العلة كما ان الحواس آلة لادراك النفس كان الواجب لذاته محتاجا في ادراك

المعلولات الى آلة وهو باطل ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم

لزم ان يكون جميع ايجادات الواجب الوجود مسبوقا بالعلم فلزم التسلسل

الى علم بمعلول هو عين ذاته تعالى وقد سبق ان حصول العلة مغاير لحصول

حصول معلولها اما اندفاع السؤال الاول فبان يقال ان حصول المعلولات

الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية

كما لا يخفى واما حصول الصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات

او كانت صور المعقولات فبطريق اخر هو قيامها بامر اخر حاضر بذواتها

عند الواجب تعالى ولا محذور في ذلك فان مناط الانكشاف بالعلم احد الامور

الثلاثة اما العينية واما الحصول واما القبول ولا محذور في احتياج الواجب

بالذات تعالى الى معلوله في امر غير كماله الحقيقي وكالاعراض واما اندفاع السؤال

الثاني فبان يقال ان اريد بقولهم ان علمه بالعلة التامة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول

ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول فان اريد بالعلم بالمعلول هو العلم

المطلق الشامل للاجمالي الذي هو عين وجود العلة العين الغائب عن ذاتها

القائمة بالجواهر عنه تعالى

والعلم التفصيلي الذي هو وجود مغائر لذات العلة او العلم الاجمالي فقط
لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات محذور فان القول بان
العلة مغاير لحصول معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم بالمعلول
العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علم بالعلة بذاتها
متلزم للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او معه لكن باختيار كل من علمي الاجمال
والتفصيلي في العلم بالمعلول ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم
بلا محذور وان اريد بان علمه بالعلة بذاتها متلزم للعلم التفصيلي بالمعلول
الايجاد كان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم
مغايرة علمه بالمعلول لعلمه بالعلة على جميع الايجادات واعلم ان المطلبين وهم
اساطين الحكمة مذهبين في علم الواجب احدهما انه تعالى كان ولم يكن معه شيء فاول

فاول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية ثم وجد الموجودات
العينية على نهج ما هي في العلم المتقدم وقد اشار بهمنيار في تحصيله الى هذا المذهب
بقوله واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته ولا يشك
ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولاته وان كانت على انها موجودة فيه
فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه مبدأ
للوازمه اي لمعقولاته بل ما صدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا
تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل بها او يتكمل بها او يتصف
بل كان ذاته بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في ان يوجد له فانا وصفنا
يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها او الملازم
ذاته هي صور معقولاته لا على ان تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك

الصور لكونها مجردة عن المواد يفيض عنه وهي معقولة له فنفس وجودها

عند نفس معقوليتها له فعقول لا تزاد بعقلية انتهى فان قيل وقد قال بعد هذا

الاختيار

الكلام وليس عنده اى الواجب تعالى بحيث يحصل له تلك المعلومات بل عنده بحيث يصدر

عنه تلك المعلومات وليس هو عالم لان له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه يصدر

عنه تلك الصور وصور تلك المعقولات مع كثرة عنده على وجه بسيط وبيان

ذلك ان حقيقة حقيقة تصدر عنها مفصل المعقولات كان معقول البسيط عندنا

علة للمعقولات المفصلة الى اخر ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على

العلم المقدم عين ذاته قلت لما كان ذلك كلامه السابق يدل على انه اختار مذهب

انكيمانس الملطى هو ان جميع الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات حمل

حمل الكلام الاخير وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده

على العلم المقدم على العلوم التفصيلية على جميع الايجادات العينية وهذا العلم المقدم م

المقدم هو عين ذاته تعالى وهو العلم الاجمالى بالعلوم المفصلة والمذهب الثالث

هو ان اول ما صدر عن الواجب بالذات جوهر فيه جميع صور الكائنات

وهو اختيار ثاليس الملطى فعلى مذهب يكون الجوهر المجرد الاول اعني صورة

بالعلم المغائر لذات الواجب تعالى بخلاف المذهب الاول فان جميع الموجودات

العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات وصاحب الشفا فيه متحير بين هذين

المذهبين لما في كل واحد منهما واختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل

عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان في المذهب الثاني نفي الاختيار بالكلية

لا الجوهر العينى الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون العلم المقدم المتحد

مع المعلوم بجواز الاتحاد وهذا النحو العلم لا يكون عين ذات الواجب عند

اهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختياره بعيد من صاحب الهداية

بعينا بهذا المذهب واما الشيخ فلم يتعرض ههنا الى العلم الكامل المقدس

على الاجابة الابالاشارة واما في شرح الاشارات فهو قال صاحبها

فاختار المذهب الثاني لما في المذهب الاول من الامور المذكورة في الاشكال

المذكورين سابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى التحقيق الحق الذي ذكرناه او

وما يدل على ان هذا التحقيق الذي لخصته هو المختار عند الشيخ ما قاله في الرسالة

التي الفها في تحقيق العلم وهو انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يمكن من

الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى مباشرها باعتبار كونه

العالم يطلق على من تمكن من العلم سواء كان في حال استحضار المعلوم او

لم يكن وعلى من يكون مستحضرا حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم على

على الامر الاول بالاعتبار الاول وعلى الثاني بالاعتبار الثاني والعالم الذي يكون

علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى

شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني

فهو محتاج لا الاعتبار صورة للمعلوم والعلم بذلك الاعتبار متكثر بتكثر المعلومات

فادراكه الاول له بالاعتبار الثاني اما الذات فيكون بعين نفسه ذاته لا

وعينها ذاك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبار واما

المعلومات المرتبة فيكون باعتبار ذوات تلك المعلومات وعينها هناك

المدركات والادراكات ولا يتعدد الا بالاعتبار ويغايرها المدرك

ثم قال الشيخ انما طولت الجواب لما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي والغرض من هذا

التطويل هو الاطلاع على مذهبكما وعلى حقيقة ما هو مختار الشيخ رح

الله دو حصا له الكم والتغاير اعتباري اي التغاير بين العلم والمعلوم والعالم

في علم الاول لطا لذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات في علمه تعالى

للمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية والصور الحاصلة دراكيه هنا

الكلام من الكم جواب عن كل من السؤالين اللذين احدهما ان العالم ما حضر عنده

المعلوم وجب التغاير بينهما فلا يصح الحكم بان الواجب عالم بذاته والجواب ان

التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة وذلك

لا يقتضي التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم الحقيقي لما يكون سببا لانكشاف المعلوم

وجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما هو المحقق

في علم الاول لطا بذاته وبالمعلومات التي هي معلومة بالذات كما ذكر والجواب

ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية عينها فالصور

العقلية التي هي معلومات بالذات هي عين العلم بها فهي من

حيث هي منكشفة معلومة ومن حيث هي منكشفة لذاتها علم وايضا

منهم من نفى عندية العلم بالعلم لاستلزام التسلسل ضرورة مغايرة

العلم والمعلوم فاشار الى جوابه بقوله والتغاير اعتباري كما

عرفت وما تقرر في السؤال والجواب عنه على وجه ذكره الكم فلا ينافي

ما ذهب اليه الكم من ان العلم والعالم والمعلوم واحد في علم الاول لطا

بذاته كما نقل عنه في الحاشية السابقة ومنهم من قال الا ان

والى هذا المعنى اشار بقوله الانسان بين ومنهم الشيخ ان العلم بكلي

من المغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات ولهذا

الشيخ في الجواب عن الاشكال الاول والاشكالين المذكورين سابقا

ولا ينبغي العلم صورة مغايرة الى اخر ولما كان البيان تهمل الاخذ بادي حجج

لم يلتفت الى ورود منع الظن الذكي ولا منشأ الحكم المردود المذكور قال الم

لان نسبة الحصول الى المدرك له معنيان احدهما ان حصول مجموع المعلومات

التي هي الصور الادراكية لها على الفاعل المستقل في الفاعلية اشد منها

في الاكتفاء من حصول الصور الادراكية لعلتها القابلية التي لم يكن عليها

الهيآت لكن كما هو ما نقل عن الكم وثانيهما ان حصول المعقولات للفاعل المستقل

بلا اقتضا في كونه حصول العين اولى من حصول الشيء لقابله كما من طلبه

في كلام الكم المنقول ولا شك في ان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك

او منه او الحصول عنده لا حصوله فيه كما في ادراك نفس الانسان الصور

الخيالية والحسية كما مر من الاشارة في كلام المنقول وذلك باعتبار

ام لم يذكر ان النسبة اللازمة التي هي الحكم اي قولنا لما كان حصوله للقابل علما

كان حصوله للفاعل علما بالطريق الاولى وقيل عليه ان ذلك عين لا نسلم لان

كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم في الشهود العلمي وجود

المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة وهو لا يرتبط بالعلة الا

بحسب هذا النحو من الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط مصحح للعلم اذ العلم بالشيء

يقتضي نسبة مخصوصة ولا يجدي تحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد من تلك

النسبة بل للقائل ان يقول ان هذا كما يقال ان نسبة السواد الى قابله بالامكان

والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد فلو تبادر كون الثانية

منشأ الاتصاف به بالطريق الاولى وهذا مما لا يقول به عاقل او نقول ان

ما يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول للمجرد لا من حيث هو حصول له من حيث

هو منشأ الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلي والعيني مدخل
في تلك الاقتضاء ولا اخفاء في ان صدور المعلولات عن العالم بذاته
الفاعل بلا مشاركة الغير يقتضي الحصول والحضور اقتضاء اتم واعلى من
اقتضاء قبول القابل العالم بذاته للصور الادراكية لها ومن اقتضاء تعلق
النفس المجردة بالقوى الحسية المتصورة بالصور الادراكية الحسية لها والحاصل
ان منشأ العلم ليس الا الحصول للمجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية
لها اتم من اقتضاء نسبة القابلية وتعلق المدبر بها واما منشأ اتصاف
الشيء بامثال السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء
ارتبط بقبول او بالالتزام او بغير ذلك ومنشأ العالمية فانه ليس الحصول عنده
فالحاصل الحق انه كما كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته كذلك يكون علمه

علمه تعالى بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في شرح الاشارات بعد بيان
كلام الشيخ لصاحبها وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية السابقة وكما ان
الاول تعالى ما كان لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في
الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمنا بان عقله لذاته علة لعقله
بمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول
الاول وعقل الاول تعالى له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت
بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين ايضا
كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه من غير احتياج
الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية

تعقل ما ليس بمعلول لانها بحصول صورة فيها ولا موجود الا وهو معلول

للاول تعالى وكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود

حاصلة فيها كان الاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصورة لا

بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه

فاذن لا يعزب عنه تعالى مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة

فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطة علمه تعالى بجميع الا

شياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء انتهى كلامه

واعلم ان للعلم معان ثلثة احدها الانتزاع الاصلي المصدري الذي اشتق منه

علم يعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي للنفس بالحاصل بالذات

عند المدرك او بمعنى الغايب عنه او بمعنى مختفى عند كل وثالثها ما يقتدر به على

على استحضار المنكشفات بالذات وبعد تذكر هذه المعاني المذكورة

اندفع جميع السؤالات الخمس المشهورة التي اهمها ان صيغة العالم مشتق من العلم

فوجب ان يكون العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا عين المعلوم

المباين للعالم كما مر فاندفاعه بان نقول ان صيغة العالم انما يشتق من العلم

بمعنى المصدري والعلم الذي لا يصح ان يكون عين العالم او عين المعلوم

بالذات انما هو العلم الحقيقي ولا نجعل صيغة العالم ماخوذة من العلم الحقيقي

كان اشتقاقه جعليا وهو بمعنى ما ينكشف به العلم الحقيقي سواء كان عين العلم

القائم بنفسه او غيره بطريق العلم الظني وكذلك ما قيل في صيغة موجود لا خود

من الوجود الحقيقي وثانيها ان معنى المذكور الذي هو مختار الشيخ

ان يكون العلم بالاول غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى ان نتوهم حصب

هو علم متقدم عليه وسبب له من حيث هو معلول في الخارج وفيه
تكلف مع انه لا يمكن ان يتحقق ان وجوده في الخارج وان كان عين العلم
بالذات لكنه يغائره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم عليه وسبب له
من حيث كونه موجودا في الخارج وايضا فاعد بان يتحقق ان الصادر الاول
انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور الذي هو علم بجميع المعلولات
والتحقيق ان يتحقق ان هذا العلم الذي هو عين ذاته علم تفصيلي بالنسبة
الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول فلانه نسبة العالم بذاته
المقتضي لخصوصية شيء للشيء الذي تميز به كنسبة الصورة الادراكية
المخصوصة للشيء الذي يتميز بها اليه واما الثاني فلما مر قال صاحب الشفاء
فيه واعلم ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود وقد يكون الصورة

الصورة المعقولة عنه ماخوذة عن الوجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة
بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها
فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول
الواجب الوجود كنسبة البناء الى الصورة البنائية سوى هذا فاعلم ذلك فان الغبار
المطلع على الشاهد الخاص وبذلك التحقيق يندفع السؤال الثالث الذي هو ان
العلم الاجمالي الذي نسبته الى جميع المعلولات على السواء لا يصح ان يكون منشأ
لصدور خصوصية الصادر الاول وثانيها انه كيف يصح ان يكون امر واحد
بالامور العينية المتناهية وايضا فاعد بان يتحقق ان ذلك جار في العلم الاجمالي وثالثها
ان القوم قد صرحوا بان العلم الفعلي هو ايجاد المكشوف بذاته وكلام المصنف يدل
على ان الموجود المكشوف هو العلم وايضا فشرط الاستعلام بالجزئيات المتغيرة سواء كانت

فعقلناها

ماديه او عيني ماديه موجودات عينيه او صور ادراكيه محسوسا ومعقول

لاجراء الدليل المذكور في كلها بل هذا الدليل يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية

اوصور كلية   فاما ان يقول ذلك اه زوال ذلك العلم بل العلم

مثلا ان زيدا ليس في الدار في الآن المتقدم او في شيء من الازمنة لانا

نعلم انه ليس في الان الذي ليس فيه في الدار فانه لانا في كونه في الدار

في الآن السابق الذي فيه كان في الدار وعلى هذا يلزم ان لا يكون

ذلك العلم الاول بعينه موجبا للجهل ولا يتحقق الزوال المذكور في

الواجب تعالى كما لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات عن

لان ذلك العلم لا يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور كما

لا يخفى فلا يكون الجواب المذكور مطابقا وتقريبا الدليل على وجه يطابق

يطابق المذكور وهو انه يقتضي اذا لم يحصل عندنا جزئي باعتبار ذاته في آن حصل

عندنا جزئي آخر ثم حصل عندنا ذلك الجزئي الاول في آن وجوده لزم التغير

في علمنا والواجب تعالى منزه عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة

لزم التغير فيه تعالى عن ذلك ويمكن حمل عبارة الشرح على هذا التقرير بعد

لان العلم عندنا اه هذا انما يناسب مذهب الاشعري ولا يناسب التحقيق

هو فيما ان الكل في العلم كما مر بل المناسب ان يقال العلم عندنا نفس المعلوم فالتغير

ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير في ذات العالم بل انما يلزم

التغير في الحصول الذي هو لازم للعلم وهو امر اضافي اعتباري وهذا

جائز بالنسبة الى الواجب تعالى كتغير الاضافات والسلوب بالنسبة اليه وتغير الصفات

ممكن   قال الحكماء علمه تعالى اه اول وجوابه لا ذكر كلام الفلاسفة

وما يلزم منه ثم ذكر ضعف تاويل المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر التحقيق الذي

لا محيد عنه ثالثا قال صاحب الشفاء فيه لا يجوز ان يكون

الواجب لذاته يعقل المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة

عقلا زمانيا مخصصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة

يعقل عقلا زمانيا انها ~~موجودة غير~~ معدومة وتارة يعقل عقلا

زمانيا انها موجودة غير معدومة فيكون لكل واحد من الامرين

صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون

واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية

المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي

مقارنة للمادة وعوارض مادية ووقت وتشخص لم تكن معقولة

معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة

محسوسة وكل صورة خيالية فانها تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة

متجزية وهي الحواس وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له

كذا اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع

ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض

وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى واقول لعلكم

كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة والفاسدة لا ينكشف عنده تعالى

الا بالصورة الكلية الموجودة بل اعيانها ولا ينكشف عنده تعالى باعتبار وجودها

العيني الذي هو متغيرة باعتباره ففي هذا الانكشاف كما صرح امامنا

على البصيرة فهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك النفي فان واجب الوجود

اى في الاقسام

اى يجب ... العقود ... من الكليات والجزئيات ١٢

اى يجب في نفس الامر والواقع ١٢

تعالى مبدأ لوجود الموجودات الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية او جزئية
فيضه عنده تعالى منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود
تعالى يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت او عقلية بنهايتها
حين كونها موجودين ولا احتياج فى ادراكه تعالى الى آلة والعجب كل العجب ان
هذا القائل صرح ان واجب الوجود مبدأ لكل وجود وبان لا يعزب
عنه شيء شخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس للوجود فى الخارج غير حاضر عنده
تعالى باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء من
الجزئيات والكليات اصلا الا باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود
الظلي قال الله تعالى وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء و
لا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب مبين فان قوله تعالى وما يعزب عن ربك

ذلك اشارة الى عدم الخفاء لذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله
تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود
العلمي المقدم على الايجاد العيني لان جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها
عند واجب الوجود تعالى فى اوقات كونها موجودة فى الاعيان والتغير فى حضورها
انما يكون بتغير الى النسبة والاضافة لا فى الذات ولا صحة وهيئة كما اشار اليه المص
بقوله وتغير الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا المبحث ان جماعة من متعصبي العلماء
انقضوا وقالوا انا نتوقف بتكفيرهم فى ذلك فانكروا ان بعض الامور الكلية الحكماء
ان الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما فهموا الجاحدون من كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان
حضور الماهية انما يمنع فهمه الشركة بواسطة امر مخصص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص و
لما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك وقيد الماهية به

صار المدرك جزئيا ولنا حينئذ ان كون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي مبني
على عدم علمه تعالى بهذا التخصيص وتاكد هذا الحسبان عندهم بان الحكماء يمنعون
حصول صور الجزئيات المادية للمجردات فتنبهوا انهم ينفون علمه تعالى
بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح بما ينبه منزلا في سلكه
من العقلاء وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا
التفاوت في المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الكلية الموجودة
بحيث لا يشذ عنه شيء من الاشياء ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في
الارض ولا في السماء ولكن علمه تعالى بها على وجه كلي لا يمنع نفس التركيب
وكل ما انكشف بطريق الاحساس كالتخيل فانه تعالى يدركه بطريق التعقل
الكثير من الصفات في حقه تعالى نقص وان كان ذلك في حق غيره تعالى كمالا لان

كذلك الادراك التخيلي مثلا نقص في حقه تعالى فهم لا ينفون علمه تعالى بشيء من
الاشياء بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع ادراكه تعالى بجميع المحسوسات
والمتخيلات ولا يشكون في الاشخاص المادية ما اليه هيئة كلية حتى لا
يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن البين ان ما يتعلق بهذا القدر لا يغير حال
ثم دليلهم على هذا الوجه اولى سواء طابق الواقع او لا انتهى واقول في
تاويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تامل لان حاصل التحقيق الذي هو مبني
ذلك التاويل ان يكون شخص واحد بوجه واحد معلوما للعاقلين بحيث
يكون عند احدهما جزئيا ما لعامي نفس التركيب بواسطة انه يدركه
بطريق الاحساس كالتخيل وكليا عند ما يغ من فرضنا عند الاخر
بواسطة انه يدركه بطريق التعقل وههنا تناقضات احدها ان الكلي

المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري

ولا يتمشى على هذا الاحتمال كون هذا المعلوم اذا كان مانعا من فرض الشركة

فيه عندنا صحة كان مانعا عنه بالاخر ومنعه مكابرة صريحة و

ثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات

لاحدهما مانعا عن فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات للاخر غير مانع

عنه وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور كما

لا يخفى وثالثها ان يكون الشخص المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما و المعلوم

بالعرض للاخر وهو ينقسم في بادي النظر وان كان ثاني النظر ظهر بطلان

احد القسمين وصار القسم الثاني في حكم الاحتمال الثاني في البطلان و

بالجملة لا خفاء في ان الذات المتغيرة التي هي محل الحوادث والحوادث

والحوادث المتغيرة ان كانتا معلومتين بذاتيهما للواجب الموجود بالذات لزم

التغير في علمه تعالى المتعلق بها في الشهود العيني والفلاسفة يحاشون عنه

وان لم يكونا معلومتين له تعالى الا بالعرض اي بالعلم المقدم على الايجادات لزم

ان يعزب عنه شيء باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي

يتعلق بكفرهم واليه ذلك بنا في قولهم من ان انكشاف العلة عند ذاتها

اي رتبة الحكم وبان بعض الامور ليس معلوما له تعالى

لا انكشاف معلولها عندها فقيل لهذه الجماعة من انه انما يجب تكفيرهم في ذلك

اي المتعصبين من الفلاسفة اي الحكماء

لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ان كان في العلم المقدم

على الايجادات العينية لورد عليهم ان كلام المتحرين في التكفير ليس الا في العلم الذي

هو مع الايجادات وهو الحضورات الزمانية التي لم تحقق قبل الايجادات

وان كان في العلم الذي هو مع الايجادات تكون الشخص بذاته متحققا في

الشخص

الاشخاص المادية لا يوجب خروج شيء من متعلقات هذا العلم الذي هو عبارة
عن الحضور بل الحاضر بذاته ثم تلك المنحصر على تقدير تحققه لا يمكن ان
يكون ايجاده مسبوقا بالعلم الذي هو لذات العلة على اعتقادهم واذا تقدم
هذا ظهر حال القلم فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية فانهم
ان ارادوا بذلك العلم العلم المقدم على الايجاد فلم ينسبوا اليهم لغيره وان ارادوا
به العلم الذي هو الحضور المتجدد الزماني مع العقل بانهم نسبوا اليهم تغيره
وبذلك يعلم كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه بجميع الامور
الكلية الموجودة آه فانه ان اريد به العلم الذي هو الحضور الزماني
من باعتبار الوجود العيني فلم يخف على احد عندنا مع انه كلامهم انهم لم
يثبتوا وبذلك تعلق كفرهم وايضا ظهر حال القلم بكل ما ذكر من الطرق

بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل فانه ان اريد
بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من كلام بهمنيار حيث قال
المعلوم المجرد عما سواه او ما يقارنه من غير مؤثر يسمى معقولا
كالامور التي لا مقارنة لها الا بالعوارض المادية كالعقول المفارقة
والمعلوم بما هو مخالط لغيره يسمى محسوسا او متخيلا والمعنى الاعم ورد عليه انه لا
ليس فيه وان اريد به ادراك المحسوس والمتخيل لا بجهاته المدرك بل بحضور ذاته
وصورته الحسية والخيالية كما هو حاصل عند النفوس الناطقة ورد عليه
ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير ويعلم بذلك
النفي كفرهم وايضا ظهر حال قولهم لا يعقل عند التخيل والاحساس مع ادراكه
بجميع المحسوسات والمخيلات فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات
ادراكها باعتبار الحضور العيني ورد عليهم انهم لم ينفوا ذلك كما يعلم من الكلام

فيما نقل عن صاحب الشفاء وفيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود

يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي

والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات

علما زمانيا على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر وقوله قبل

المذكورين ربما وقع ذلك الحدوث الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول

احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لا ان هنا

ادراكا اخر جزئيا بحيث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله

وهذا القول كما هو صريح بنا على ما يقوله الظالمون علوا كبيرا وهذا وما

نظيره حكم الغزالي بكفر قائله وان اريد اثبات ادراكها باعتبار حضورها

الظلية لا باعتبار حضور ذاتها يجب الوجه العيني فهو عليه ما ورد على

على اختيار الشق الاول وانه ظهر حاله وقولهم ولا ينسبون في الاشخاص المادية

ما اليه له صفة كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق العقل اه فانه هنا الكلام

سواء كان مطابقا للواقع او لا لا دخل له في ما حكم الغزالي وغيره بكفر

قائله كما مر واما قولهم في تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية

نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فقد مر حاله في الحواشي الباقية

في مبحث التشخص ومما يتعلق بهذا المبحث ما قاله الكم في شرح رسالة النوا

في تحقيق العلم من ان الحكماء الظاهريين قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه

الكلي لا على الوجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان يكون وجود الجزئيات على

الوجه الجزئية المتغيرة فكل موجود فهو في سلسلة الحاجة ينتهي اليه

الباري تعالى الذي هو مبدأ وعلة اولى وعندكم ان العلم التام بالعلة

الّا انه يستلزم العلم بعللها وان علم البارى تعالى بها من اتم العلوم وانتم
بين ان تعقّل تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئى المتغيّر مع
ان نقول بانه لا عن احدى المقدمات المذكورة اذ من الممتنع ان يستثنى
رخنه يافتن
الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما يستثنى من الا
حكام النقلية بعضها للتعارض الادلة السمعية ثم ذكر تحقيقا فقال
اذا كان المدرَك متعلقا بزمان او مكان فانما يكون الادراك منه
بالآلات الجسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة فانه يدرك
الحاضر فى زمانه ويحكم بوجودها ويعرف ما يكون وجوده فى
زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يعقل انه كان او يكون
وليس له ان يدركها المتكثرات التى يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها

بانها فى اى جهة منه وعلى اى مسافة واى بعد منه واما المدرك الذى
لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اى
يوجد فى اى زمان من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذى بعده
او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شىء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك
الاول بان الماضى ليس موجودا فى الحال يحكم هو بان كل موجود فى زمان
معين لا يكون موجودا فى غير ذلك الزمان من الازمنة التى تكون
قبله او بعده ويكون عالما بالكل بحيث فى اى جزء يوجد من المكان
نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع فى جميع جهاته وكم الابعاد بينهما
على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شىء بانه موجود الآن او معدوم
او موجود هناك او حاضر او غائب لانه ليس بزمانى ولا مكانى

بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما الخفي بان

او بهذا المكان او ذلك المكان او بالحضور او الغيبة او بان هذا الجسم تدانى او

علوا وتحتا او فوقي من وقع وجوده في زمان معين ومكان معين

وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المعنى المعبر بالعلم

بالجزئيات على الوجه الكلي انتهى اقول لي ههنا اشكال وهو انا نقول له

في هذا الكتاب فانه يعلم الجزئيات على وجه كلي اي يعلم جميع الجزئيات

بالجملة بحيث لا يعزب عن علمه شيء منه ثم قال في شرح الرسالة بعد ما

ذكر واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو انما يصح لمن يدرك

ادراكا حسيا بالات جسمانية في وقت معين ومكان معين وكان

الباري تعالى يقال انه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولكن

بل انه ذائق او شام او لامس لانه منزه من ان يكون له حواس جسمانية

ولا يلزم ذلك نقص في شانه بل يؤكده كذا نفي العلم بالجزئيات المتخصصة على

الوجه المدرك بالالات الجسمانية عنه تعالى لا يلزم نقص في شانه بل يؤكده

ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية

انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه

وبينها فقط انتهى وانا اقول كلام هذا المحقق في حد ذاته صحيح من اوله

ان تحقيق الذي ذكره في شرح الرسالة ١٢ صدر الدين محمد الشيرازي

الى اخره ولا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده سيد المدققين عليه

مما هو منظور فيه اما اولا فلانه فيما عرفت انها بالنسبة معلولاته تعالى

كالجزئيات المتخصصة على وجه يدرك بالالات الجسمانية وكالحصول و

والمعنية غير معلوم له تعالى عن ذلك مع القاعدة المذكورة يقتضي معلوميته

ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها ١٢

كل ما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم الايراد واما ثانيا فلان
ما ادعاه من ان المدرك لا بالة جسمانية غير زمانية ونسبة جميع الازمنة
اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية
في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة كما لا انطباق فقط ولا
لم يكن الاجسام في زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا ولا شك ان المجرد
المدرك لا بالة جسمانية مع انه بري عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان
في الوجود ولا خفاء في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة
فان اختلاف ذلك نسبة الشيء الى الزمان يكون على جهتين احدهما
باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي فان نسبته الى اليوم لكونه معه
في الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه والثاني باختلاف الزمان كالفلك

كالفلك فانه اليوم لكونه معه في الوجود دون العدم لفقدانه في اليوم
اختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في
اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانه فيهما
و في الزمان الماضي معه لا في الحال والمستقبل لفقدانه فيهما واما ثالثا
فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك غير مسلم وكذا قوله لا يحكم على
شيء بانه موجود الان او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته الى اجزاء الزمان
تختلف باختلاف اجزائه ولم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم
في الحال مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل كما انا نحكم
بعدم شيء في الحال مع ذلك الفضل العلم وان يحكم بان شيئا موجود الان
حين كونه معه هذا الان في الوجود دون اناه فان الاشارة

الى الآن ليست حسية حتى يقال ما هو برئ عن الحاسة لا يصح ان يشار اليه

واما قوله لا يحكم على شئ بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظ

هناك الاشارة الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور فهو لانه ليس له

مكان فلا يكون مكان قريب من مكانه لكننا ايضا لا نحكم على شئ بانه

موجود هناك بمعنى الامكان قريب من مكان المجرد المذكور بل نشير الى

مكان قريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى مكان قريب من مكاننا

فلم لا يجوز ان يحكم المجرد بشئ الى المكان اشارة عقلية لا حسية وانما قلنا لا يرد عليه

شئ من تلك الانظار لان جميعها مندفع اما اندفاع النظر الاول فلانه

ليس في كلام هذا المحقق اعتراف بان بعض معلوماته تعالى غير حاصل له بالنسبة الى

الجزئيات المتشخصة معلوم له تعالى بطريق الحضور لا بالحصول فقط

فقط ولا بالالات الجسمانية بان يكون محتاجا اليها على نحو احتياجنا اليها

واما الحضور والغيبة فهما معلومتان لديه تعالى بالنسبة الى الممكنات ولا مانع

الى نسبة اليه تعالى فيهما لا يتصور ان المراد بالحضور حضور ما من شانه الغيبة والمراد

منه الحضور في مكان المتكلم او في زمانه كما يعلم من قوله لانه ليس بزماني

ولا مكاني واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة

والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة انه تعالى غير مختص بواحد من الازمنة والامكنة

بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما يوجد في احد الازمنة والامكنة

بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده تعالى

كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات والعلوم التي هي

عينها وفي الحضورات التي هي النسب بينه تعالى وبينها كما يدل عليه قولنا انه

التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه تعالى وبينها لو يعلم

التغير في الحضور انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين

ومكان معين ومكان لم يكن فيها تغير باعتبار انها واقعة في الازمنة و

الامكنة كل في زمانه ومكانه فاعلم ذلك واما اندفاع النظر الثالث فلان

المراد من قوله ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك انه لا يحكم بالعدم المطلق

او بالعدم في الحال بمعنى زمان مخصوص بالتكلم ومن قوله ولا يحكم

على الشيء بانه موجود في آن وجوده او معدوم فيه والمقصود ان الله تعالى

منزه عن ان يتعلق علمه بالازمنة بالماضي وبعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة

الا ذاته تعالى وجوده واما قول المعترض واما قوله لا يحكم على شيء

موجود هناك الخ فمدفوع بان يحمل الى الشيء الاول على التقييد و

ولا ممنوع فيه اذ قوله لكنا ايضا لا نحكم على شيء بانه موجود هناك الخ الا

بحمل المقيد فلا وصحة تعليق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة انهم

بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات على وجه كلي لا جزئي انه تعالى

يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها لا انه تعالى

يعلم بعضها ويعزب عنه بعض آخر كما هو شان الكلي وهذا معنى صحيح في

نفسه لكن في تاويل الكلام الفلاسفة سيما المتأخرين البحث من وجهين

من وجهين الاول انه لا يخفى هذا الرجوع الى كلامهم ومن المتأخرين من تكلف و

قال في تاويل كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعالى يعلم جميع الجزئيات على وجه

يتشابه الكلي في انه لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره الشيخ في توجيه كلام

المصنف وقال قال الحكماء الخ ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يجمع قوله هنا

الى تحقيق المص كما لا يخفى   علمه تعالى ليس زمانيا اه اقول لا شبهة في
ان علمه تعالى بالجزئيات باعتبار وجودها العيني وحضورها عنده حضورها
باعتبار الوجود العيني بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زمانى اى واقع في
الزمان فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها
باعتبار الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة وكذا ما ان يكون تلك
الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها وحضورها باعتبار ذلك
الوجود علما بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا
واقعا في الزمان ثم العلم المقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا تغير فيه اصلا
وهو اما اجمالى هو نفس ذات واجب الوجود او تفصيلى بالجزئيات باعتبار وجوهها
العلم متعلق على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار

هذا العلم انما يصح باحد من هذين التاويلين اللذين وقعا في
عبارتي المص وبعض الفضلاء واما تفصيلي فلا حاجة فيه الى احد من هذين
التاويلين فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي انما يعلم على الوجه الكلي فان كل
شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص وفي
وقت الايجاد يكون معلوما بانه على وجه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه
اما علمه فلا اختصاص له بزمان اصلا وقد عرفت ان علمه تعالى بذاته
المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني مخصوص بالزمان فيتصف باعتباره
وباعتبار الصفات الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات
وتعليمه التكلم وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع في
القران المجيد   انه حال معناه زمانى كما هنا ان اريد به الحكم

القديم لم يناسب هذا الاملى المذهب الاشعري وان اريد به مطلق الحكم

للحادث او المطلق فلا يدل على ما هو المطلوب والصواب ان يقال زمان

قبل وجودي وتكلمي والماضي زمان قبل وجودي وتكلمي والمستقبل

زمان بعد زمان وجودي وتكلمي فمن كان علمه ازليا

ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات واجب الوجود فلا حاجة

لا هذا التطويل في بيان ان الجزئيات من حيث هي جزئية معلومة باعتبار

هذا العلم وان اريد به العلم الزائد على الذات لم يناسب مذهب الذي

قالوا بالعلم القديم الزائد على الذات ولا يناسب مذهب الحكماء

فان الله تعالى عندهم عالم جميع الحوادث الجزئية اه لا شبهة في تحقق هذا

العلم ولكن لم يحضر على ما رايت في ذلك بل الا علم الحادث وهو النعت بعد

يتعين عند الاشعري تعلق العلم القديم وانكار الانكشاف للحادث حين

الايجاد العيني كيف لم يتصف الزمان مضيا اليه لاخفاء في ان

الزمان لم يتصف بالمضي ومقابليها مضيا الى ذات واجب الوجود وصفاته

الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية

الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دلت عليه كتاب العزيز فالموجودات

من الازل الى الابد معلومة له تعالى اه هذا انما يصح في العلم المقدم على الايجاد

العيني لا في العلم بذوات الحادثات باعتبار وجودها العيني فانه في هذا

العلم يتحقق كان وكائن ويكون وسيكون بل هي حاضرة عنده في

اوقاتها فان الاكوان كلها حاضرة في وقتها ويكون حاضرا في الوقت

المقدم على ذلك ولا في المؤخر عنه كما ان علمه تعالى بذوات الجزئيات الخاصة

باعتبار الوجود العيني واحكامها الواقعة في زمنها من حيث دخول
الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة ففي قوله ومثل هذا العلم يكون ثابتا
مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات بحث لانتفاء وفيه نعم يمكن ان يكون
واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الحاصلة كل في وقته
لا يتغير فيه لكن ليس هذا عبارة عن العلم الحضوري الذي هو عبارة عن حضور
الحادث في وقت وجوده العيني وان كان مستلزما له وعبارة الفضلاء صريحة
تقتضي نفي حضور الحادث الزماني بهذا التاويل لا اثبات مقتضى عبارتهم
قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه
كلي اه وقد عرفت ان هذا التاويل غير مرضي عند الحكماء اوصفة
حقيقية ذات اضافة اه هذا انما يناسب مذهب الاشعري ومن يحذو

حذو واحد وهو المناسب لمذهب الحكماء ان بني واما اذا كان عبارة
عن الحاصل بالذات عند العالم او حضوره فلا حاجة الى الجسمانية
وخلاصة ما حصل من الابحاث المذكورة ان علم واجب الوجود الاجمالي
الذي هو عين الذات يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات واحكامها
كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا
كالانتقاش واما العلم التفصيلي الذي بعده وهو عين الموجودات العينية
عند الحكماء ويعبر عنه عند البعض بتعلق العلم القديم وعند البعض
بالرؤية العينية فهو انما يكون باعتبار الزمان وفيه تغير ما بحيث لا
يوجب نقصا فان ذلك التغير ليس في العلم بالذات بل انما يكون من حيث في المعلوم
هي معلومات فالتغير في الحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات

لان افعال العباد ليست معلولة للعلم واجب الوجود بنفسه و
باقتضائه فالوجوب الجواب ان بين الثاني المذكور من حط الجواز
الوجوب بالغير والامكان في ذاته ولا منافاة بينهما انما المنافاة
بين الوجوب بالذات والامكان بالذات والتفصيل ان بين الحادث
اما فعل العباد او لا وجوب القسم الثاني انما نشاء من علم الواجب بالمصلحة
ووجوب القسم الاول انما نشاء من الاسباب التي من جملتها اختيار
الفاعل ولهذا قال الحكم في شرح رسالة العلم فالذي ينظر الى الاسباب
الاول ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر في
هو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته
والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار والتفويض وهو ايضا

وفي العلوم انما يكون بالعرض وبتبعية المعلومات فهذا التغير
من لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا قريب ولعلك
فلولا مخافة الاطناب وسامة الاصحاب لخصصنا المقام
على الوجدان في لكن ما ذكر في الاملاء عند التامل ابرهن وابلغ
والجواب ما مر من العلم ابعه آه لا يلزم من كون العلم تابعا
وعين علته وعين مصححه للوجوب ان لا يكون الحادث واجبا الجواز
اسناد وجوبه الى ولجزئيته وقد دل البيان على وجوبه ولا
بدل من علمه في العلة المخصوصة ولا يدل على نفي العلة مطلقا
ولو سلم اي ولو سلم كون العلم علة للحادث في مصنف
لوجوب كالايخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب الحكماء لانه تتحقق

ليس بصحيح مطلقا لان الفعل الحاصل باسباب كلها مقدورة ومرادة له

والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين ويوافق ذلك

ما قال بهمنيار فان قيل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على

الفعل بالقياس الى الآحاد واما بالقياس الى الجملة فليس لنا قدرة الا على

المقدور واى علم ولجه الوجود صدوره منا وهو ما يخرج الاسباب الى

اختيارنا اياه والهنا اثار ربعو لسعكى اجتماع الوجود بسو الامن

بالمبادي فقال جمهور المتكلمين انا صفته ... قال الامام في

شرح رسالة العلم المسند في اثبات حيوته تعالى العقلاء اتصدوا وصفه

تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة

ووجدوا ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بها وصفوه تعالى

تعالى بالحيوة لا سيما وهي الاشرف من الموت الذي هو ضدها

ونعم ما قال العالم من اهل بيت النبوة عليه وعليهم السلام هل سمي عالما

وقادرا الا انه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما

ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود

اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل

الصغار تتوهم ان لله تعالى زبانيتين فانهما كمالها فانها تتصور ان

عدمهما نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله

تعالى به فيما احسب والى الله المفزع انتهى هذا الكلام حق دافع لقول من قال

بزيادة الصفات الحقيقية على الذات ومؤيد لقول من قال صفاته

بالحقيقة عين ذاته قال بهمنيار في تحصيل الادراك الفعال وهنان

الوصفان له تعالى بذاته ومعنى قولنا بذاته ان وجوده حيوته
فان وجوده تعالى هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وشرح
ذلك ان الحي هو ان يكون الشيء بحيث يصدر عنه الفعل والادراك
وذلك على وجهين الاول ان يكون وجوده هو حيوته والثاني
ان يكون حيوة الشيء معنى زائدا على وجوده كحيوة الانسان
فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي ولو كان
وجود الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان
تعالى حيوته فان ايته هي كونه بحيث عنه افعال الحيوة ايضا
تقدم ان الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجودا
فواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي

الحقيقي عين ذاته كذا الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشيء باعتباره
حيا ولما كان واجب الوجود باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته
وكذا الحال في الصفات الحقيقية من العلم والارادة وغيرها
فانها عين ذاته تعالى ولا تمايز بينها الا بالاعتبار كما لا يخفى وقيل
في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته تعالى ان الصفة هيهنا بمعنى
الناشئ المحمول كالعالم والقادر والمريد وهي عين ذاته تعالى
لصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان هذه العبارات انما تقدم من
الاسماء لا من الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين الذات
اي العالم والقادر والمريد
وغيره ولها معنى اخص من ذلك الحيوة في الحيوان صفة
تقتضي الحس والحركة الارادية وليست زائدة على الداعي

واعلم ان الداعي عند الحكيم هو عين الذات فحاصل الدليل ان الامر
التي هي مما لا يرجح احد متعلقي القدرة على الاخر الا بسبب زائد
على الذات ولا يلزم التسلسل في الارادة كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة
او يتعدد القدماء كما التزمه بعض المتكلمين وكلاهما محال لان
فان قيل اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات
لم يكن القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على
السواء قلت الذات باعتبار الذات بدون اعتبار كونها لما لم
وبالنظام الاعلى هو القدرة وباعتبار انه علم بالنظام الاعلى هو
الارادة المرجحة قال الحكيم في شرح رسالة العلم لعدمان قال في تحقيق
الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي كالمقتضي

في الصدور واللاصدور بان يرجح احد الجانبين على الاخر والمرجح انما
هو القصد الذي يسمى بالارادة وبالداعي وعند القدرة والارادة
يجب الصدور وعند فقدانهما او كليهما يمتنع الصدور فان قيل
كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لم يكن صدور
ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذ اعتبر في القدرة ان يكون
تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل
عنه بواسطة انه يتعلق صدوره عنه دون مقابله لانه محل مقابله
لا بواسطة ان ذات الفاعل بنفسها خصوصية ذلك الفاعل حتى لو كان
مقابله محل القصد عنه فيكون فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته
فتأمل انتهى كلامه اقول لحاصل كلام الحكيم ان الارادة متعلقة في

الازل بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون
الاراده والتعلق ازليان موجبين لوجود الفعل في وقت
معين فيما لا يزال دون الازل ضرورة ان القدرة مؤثرة
على وفق الاراده ويكون مرجح تعلق الاراده بوجود الفعل
في ذلك الوقت كونه اصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام
العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في جواب الخيام حيث
سأل الخيام عنه عن مخصص ايجاد العالم في الآن الذي اوجد
فيه وليس قبله زمان بعد ان سأله الغزالي عن مخصص مقدار
الفلك الاعلى ومخصصات مناطق الافلاك ومخصصات
مقادير حركاتها فاجاب عنه بان تلك الامور هي مقتضيات

ارجع سؤال الغزالي

مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالي وجود العالم في الآن
الذي اوجد فيه ايضا من مقتضيات النظام الاعلى
فمذهب الاشاعره الى انها مغايرة آه قالت
الاشاعره الى ان الاراده قديمة وتعلقها حادث ولا حاجة
لا مرجح في هذا التعلق فان ترجيح فاعل المختار جائز بلا
مرجح انما المحال الترجح بلا مرجح وما قيل انه يلزم من الترجيح بلا
مرجح الترجح بلا مرجح مندفع بالتخصيص واذا كان
حادثا اي اذا كان الاراده حادثة احتاج الى ارادة اخرى
حادثة ويلزم التسلسل لزوم التسلسل او تعدد القدماء
لازم على اي حال فقد عرفت ان الداعي هو علم الذات عند الحكماء

مقصوده من قوله ان الارادة عين زائد على الداعي انها
ايضا عين الذات ولا لزم اجتماع المذكورين فكلامه
الشارح هيهنا في غاية السقوط والنقل دال على اتصافه
تعالى بالادراك اقول لعل المراد من هذه العبارة انه تعالى متصف
شرعا بالادراك اي ادراك المسموعات والمبصرات وسائر
اخواتها وهو نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك باعتبار
الوجود العيني كما يرشد اليه سابقا في عبارة الزبدة
السمع والبصر بمعنى العلم بالمسموعات والمبصرات باعتبار
وجودها العيني ولم يجئ فيها سائر اخواتها بالمعنى المذكور قال
المص في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس

الحواس واشدها مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم ولاجل ذلك وصف
الباري تعالى بالسميع والبصير دون الشام والذائق واللامس
وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات يعني لما ثبت بالشرع انه
تعالى متصف بالادراك شيئا انه تعالى عالم بجميع المحسوسات وغيرها لكن
فكان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وسائر اخواتها
بالوجه الذي يدركه الحواس ويكون مدركا لجميع المحسوسات بذاته
بدون الاحتياج الى الالات لان العقل يدل على استحالة الالات
يعني ان السمع يدل على كونه تعالى سميعا وبصيرا هنا
التخصيص لا يناسب عموم عبارة الشارح المناسب ان يقول يعني ان
السمع يدل على انه تعالى متصف بادراك جميع المحسوسات وهو نوع

من العلم المطلق والعقل دل على استحالة الآلات في ذاته تعالى
بذاته يدرك جميع المحسوسات فذاته تعالى بذاته سميع بمعنى
انه تعالى عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى انه عالم
بالمبصرات وكذلك عالم بذاته تعالى بجميع المذوقات والمشمومات
والمدركات اللامسة له تعالى وهذه الحجة لا يدفعها
اذ لما كان معنى الحي في حقه تعالى هو الدراك الفعال كان لا محالة
سميعا بصيرا بمعنى انه تعالى مدرك لجميع المسموعات والمبصرات
وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما كونها مع كمال التجرد
يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات
ولاحقا لتحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه تعالى وهذا

ثبت انه سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل فعلى هذا
يدل العقل ايضا على كونه تعالى مدركا سميعا وبصيرا بالمعنى المذكور
قلنا استعمال الفاظ الادراك والسمع والبصر في صفاته تعالى انما يمكن
بالسمع كما مر واما معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايضا وما قال
سيد المدققين قدس سره لا شك ان السماع والابصار نوعان مخصوصان
من العلم بالمعنى الاعم فان تخصيصهما انما هو بانكشاف معلومهما بالجهتين مخصوصين
بها او ان السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار ولما ثبت
ان البارى تعالى عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا محيد لكم عن علمه
بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركها الحواس بذاته فيكون له
هذان النوعان من العلم بذاته انه لم يتم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين المخزونين

من العلم بحيث يكون بالحواس واذا كان له هناك انحاء من العلم

مما السماع وكالابصار فيكون هو بمنزلة السمع والبصر فعلى هذا يصدق

عليه السمع والبصر بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم بعدا القدما ولا

السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار وكلام حق وهو بعينه

تحقيق المص في ادراك جميع المحسوبات على ما مر الاشاره اليه

عليه على قرره المص من الجزئيات على الوجه الذى هو مانع من فرض

الشركة موجودة في الخارج واما على الوجه الذى قرره السيد المذكور

من ان منع الشركة انما هو من نحو الادراك الحسى فكلامه المذكور

معتبر كما لا يخفى   وانه لا سبيل الينا باستحالة النقص

خفاء في ان صفة الوجوب الذاتى مستلزم لاستحالة النقص و الافة

والافة على الواجب الوجود فلا حاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات

استحالة صفة الامور على البارى تعالى   وذهب الشيخ ابو الحسن

المص في ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر لكن خاص

في كونهما زائدين على الذات فانهما عند المص نفس الذات فالذات من

حيث هو مدرك للمبصرات بانه هو البصر ومن حيث هو مدرك

للمسموعات بانه هو السمع وما قيل من انه لا يظهر وجه احتياج

هذين الوصفين بخصوصهما الا العلم دون اثبات سائر الصفات

ان الظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الثابتة والاحتياج لا

انما هو في حقنا فان البارى تعالى مدرك المبصرات والمسموعات على

في بيانه بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك

لجزئيات بالوجه الجزئي فما الباعث على تخصيص هذين الادراكين

بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان زائدتان على العلم مدركتان

ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات

صفة اخرى بازائها كما الذائق والشام واللامس فيحكم برجوعه

[illegible]

الى العلم وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع

ان شمية وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه

فانه اذا كان ادراك المحسوسات التي هي غير المبصرات والمسموعات لا يرجع

العلم كما قرره هذا القائل كان ذلك كافيا في كون ادراكهما راجعا

حيث قال بخلاف ادراك المحسوسات فانه يرجع الى العلم

الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع

الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق لفظي السميع والبصير في الشرع

في الشرع على الباري تعالى لا يكفي في العلم بانهما صفتان مغايرتان

للعلم فلا جرم احتمل ان الابصار والسماع فينا ليسا الا ادراكين متعلقين

بالمبصرات والمسموعات بالبتة مخصوصين بعلم انا استعملهما في الباري

تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على الوجه الجزئي

بناء فيكونان راجعين الى العلم وذهب بعض المتكلمين واستدلوا

على مطالبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه

فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية

تشتمل على امر زائد على حصول العلم فذلك الزائد هو الابصار ومعه

[illegible]

ظاهر كان ذلك الفرق لا يمنع كونهما مليين مغايرين لسائر العلوم

كلي فان في كل فرد من افراد العلوم زيادة خصوصية لا يوجد في غيره

فاما ما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم بتعلق
الادراك الحسي بطريق اخر غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق
بالجزئيات من حيث خصوصياتها فلا سبيل الى ادراكها من هذه
الجهة سوى الحس فليس بشيء اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها
بطريق الاطلاع الحضوري مع بطلان الحس كما هو والجواب
وبينهما فرق
ان كلا منهما صفة قديمة هنا لا يناسب مذهب المص والاولى ان يقول كل
اي للاشعار بالزيادة
منها نفس ذات الواجب الوجود له متعلقات حادثة كالعلم والقدرة
وعموم قدرته تعالى يقتضي ان قدرته عامة شاملة
لجميع الكائنات ومن جملتها القاء الكلام الدال على المعنى المراد
العيني اعلام ومعموم قدرته يدل على الكلام وقوة القائه

القائه وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت الكلام بكلا معنييه
الكلام وثانيهما ما به التكلم اعني بكلمات كلا الاما بكلام ورد نيق احدها
انه كلام له صفة له قد عرفت ان الكلام معنيين يطلق على المعنى الاول
انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى فان التكلم الحقيقي
ذات الواجب تعالى عند المحققين فيكون قديما بلا اتحاد القدماء
وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى
فاضطر الى القدح في احد القياسين لا حاجة الى القدح فيه
بل يمكن ان يحمل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني
على معنى ما به التكلم كما عرفت والحق ان التنافي بين ذينك القياسين انما
نشاء من اشتراك اللفظ وحمل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد

ولعلهم حرّروا بان كلهم معنى الحنفية والحنابلة قالوا انه قبل العلم لم يعرفوا
معنى القديم وجوّزوا نسبة الحدوث الى كلامه اهانة او يكون
امتناعهم من اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم
من الجلد والغلاف
حدوث الكلام بمعنى التكلم القائم بذاته تعالى وقيل لما كلفوا بالقول
بان كلامه تعالى مخلوق ولفظ المخلوق مشترك له معنى آخر وهو انه
مفترى لم يجوّزوا اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب من كان وقف
له على ان مرادهم منه الحدث الى انهم اعتقدوا كون هذا المؤلف مفترى
وقالوا انه غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف فثبوا
اللهم انهم قالوا بقدمه وافق علماء التابع ان قول الحنابلة يمكن
بلا اعتبار التاويل ولا مبيح للتاويل باحد التاويلات المذكورة

المذكورة او بالتاويل بان مرادهم بقدم الكلام قدم العلم الباري تعالى
ولهذا قالوا بقدم الجلد والغلاف فان العلم بها قديم ايضا والاولى
الاعراض عن التاويل فانه جار في اكثر المذاهب الباطلة والتعرض لها
وان
انا انا من التعصب البري منه اصل الحق حتى قال بعضهم اه
كفى شاهدا على جهلهم ما نقلوا عنهم من ان الجسم الذي كتب فيه
القرآن صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث لاحد
من التاويلات المذكورة لبعد صدور هذا الحكم عمن له ادنى
مسكة وافق الحنابلة في ان كلامه تعالى هذا موافق
اي الكرامية
لما في شرح المواقف وخالف لما في شرح المقاصد فان صاحب
المقاصد قال فيه لما رات الكرامية ان بعض الشراهين من بعض

وان مخالفة الظاهر اشنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم
للحادث قائم بذاته تعالى وانا المنتظم فى الازل كلام فان كلامه
تعالى هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث محدث
فان كل ما اثبتنا ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة
وان كان مباينا للذات فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى
القدرة على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم
معنى كونه متكلما انه خلق ما اى خلق الكلام على قصد الالقاء
من عنده تعالى واعلام الغير فاندفع ما قيل من انه يجب الحلو
لزم التكلم كالا يلزم من خلق كلام زيد عنه تكلمه على ما هو مذهب
الاشعرية تكلمه تعالى ولا خفاء عليك ان التكلم على ما هو هذا التعريف

التعريف ليس من الصفات الحقيقية فيكون حادثا فهو على تقدير
كونه من الصفات الحقيقية بعرفنا انه هو مبداء تاليف الكلمات
او القدرة على ذلك التاليف وخلقه فهو نفس ما ثبت الواجب عند
المحققين فانه تعالى بذاته قادر على تاليف الكلمات لكنهم قد حرفوا
صغرى القياس الاول هنا ان المحصل الكلام المذكور فيه على معنى
[illegible]
التكلم اذ على تقدير هذا الحمل يتوجه القدح الى كبرى القياس الاول
ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اى ايجاد الكلام
بالفعل يندفع القدح عنه ان اريد بالمتكلم ما هو من الصفات الحقيقية
وللاشاعرة قالوا ان كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات اه
اقول قد عرفت ان الكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم

فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات ان كلامه تعالى ليس من
جنس الاصوات والحروف بنوا عليهم ان الكلام مطلقا ليس من
جنس الاصوات والحروف فانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام
اللفظي المركب من الحروف الا ان يعبر عن ظاهره ولا خفاء في انه يصح على
هذا التقدير الحكم بانه معنى قائم بذاته وانه قديم ان اريد بالكلام
الانشائي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات وان ارادوا بالكلام المذكور
ما به التكلم فلم يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته تعالى الا على القول بالحروف
في الشهود العلمي قائم بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم
هذا ليس قائما بالمتكلم الا في الشهود العلمي ويرد ايضا عليهم ان الكلام
المعنى متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى

تعالى واحد عندنا واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام
والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم
لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالي الذي هو عين الذات
الحق او العلم الانشائي الاجمالي الذي هو منتزع عن ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه
وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قائم بذاته تعالى
وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالي
الذي هو عين ذاته او زائد على ذاته تعالى او جعله [illegible] ومع ذلك الرجوع يصح
الحكم بقيامه بذاته تعالى نعم لو قالوا بالعلم الاجمالي الواحد الزائد على ذاته
يصح الرجوع المذكور ولا نزاع للمعتزلة معهم الا في زيادته وكذلك الزيادة
لا يصح الا في العلم الانشائي الزائد في العقل   وفيها في

صغرى القياس الثاني وليعلم انهم لم يصرحوا في صغرى هذا القياس

اذا الحد والكلام الذي هو موضوعها بمعنى الكلام اللفظي وانما قد حملوا

فيها اذا الحد والمذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي فهم يصححون

القياسين المذكورين بان يحملوا الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى

الكلام النفسي والمذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي و

انهم ان يحملوا الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي وقد حملوا

في صغرى القياس الثاني وان يحمل بمعنى الكلام اللفظي وقد صرحوا في صغرى

القياس الاول وان يحمل معناه مختلفا في القياسين على النحو المذكور

[illegible]

لم يصرحوا في احد القياسين لان الكتابة تصوير اللفظ فيلزم

عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية ان يكون

[illegible]

ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس بالنقش

[illegible]

مع ان البيان المنقوش ليس فرسا بل نقش المشهور فكذا المكتوب تصوير

[illegible]

اللفظ المشهور لا نفسه اولى الاختيار في انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ

[illegible]

كان اللفظ مكتوبا اي مصورا لا محالة فان كون الكتابة عبارة عن تصوير

[illegible]

اللفظ مكتوبا اي مصورا لا محالة وان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ

[illegible]

مستلزم لكونه المكتوب عبارة عن المصور والحاصل ان العادة مجارية

بان يقال ان الالفاظ مكتوبة بسواد وامن هنا القول ان الصور الدالة

[illegible]

عليها مكتوبة ومقتضى هذه العادة يقال ان الكتابة تصوير اللفظ

والا فبالحقيقة الكتابة تصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير

الالفاظ ولا يخفى حال نظر الكتابة كالنقش اذا نسب الى الفرس ونحوه

وجوابهما بان لا نزاع قبل في هذا الجواب نظر اما اولا فلان

القايلين بوحدة المحققين في رسالة اثبات الواجب

المعتزلة اقاموا الادلة الظاهرة على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة

المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات دين نبينا محمد صلى الله

عليه وآله ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان

فيه ولا اشارة ما فيهما الى ادلتهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة

بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا

في معرض الجواب ان للقرآن معنى آخر يجري فيه القياسان المذكوران

[illegible]

وذلك لا يجديه نفعا لظهور ان الاشكال بان القرآن بهذا المعنى

لا يندفع عند الاشكال بان للقرآن معنى آخر يجري فيه القياسان المذكوران

كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي

اللفظي صفات للاسامي والعبارات وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب

اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجودات الذهنية فهي على اعيان الموجودات

كالبناء والاذهان من البين ان بعض الاعيان جواهر قائمة بذاتها وبعضها

اعراض قائمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها بذاته تعالى ولا بقيامها

بغيره وجه وجيها ثم نقول هذا الجواب ليس جوابا عن

جريان القياسين المتعارضين في كلامه تعالى بل جواب عن قولهم ان

معنى القرآن وكلام الله تعالى منحصر في الالفاظ والعبارات بالدليلين

المذكورين فان الدليلين انما يدلان على ان القرآن هو الكلام

يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها فلا يكون

مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك حال ما قدمه المبين

ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه فان الجاري فيه ليس الا
القياس الثاني كما قال الكرم فيلزم منهما انهم قد جوزوا في صغرى القياس الاول
واما قوله واما ثانيا فلان مدلول الكلام اه فهو مندفع بان يقال ان
المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني لكنهم قد اثبتوا الثبوت بدل
الوجود الذهني فمسميات الاسامي والعبارات متقدمة عندهم
في الاعيان الثابتة فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته
على نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته فهي من اعيان الموجودات
كالسماء والارض ثم نعم يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظي امور متعددة
فكيف يصح القول بانه امر واحد في الازل ومتعلق فيما لا يزال بالامور
المتعددة كما قال لا يصح مذهبهم كما مر وسياتي في بحث الاجوبة

لا رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى او يقال الى المبدا لبيان
الكلام اللفظي مدلول بحسب الالتزام اي القوة على تاليف الكلمات فان
ذاته تعالى بذاته قادر على تاليف الكلمات والفاظها فيرجع الكلام
النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين الذات ويصير النزاع لفظيا
بين الاشعرية والمعتزلة
فكل واحد منا يسمع كلام الله ويدل عليه قوله تعالى
وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله فنحن وان
سمعنا كلام الله لكن لا نسمعه من الله تعالى بلا واسطة وانه بما سمعه موسى
سمع من الله اي كون ملقي الكلام الذي سمعه موسى عليه السلام
هو الله تعالى وهذا هو وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله
اي كون الملقي للكلام المسموع له هو الله تعالى فقط
وهذا خلاصة الوجه الاحسن من الوجوه الثلاثة المذكورة ان لم

[illegible]

[illegible]

بذكره قوله من جهة وهو معتبر في كل من الوجهين المذكورين كما

انه سمع كلامه الازلي لا حاجة الى التقييد

ذلك لا معنى له الا باعتبار ان المسموع له نوع من الثبوت في الازل

على وجه الاجمال كما ذهب اليه بعض المتكلمين وله علم ازلي هو عين

ذاته الواجب الوجود فيكون معنى قوله كلامه الازلي الكلام

كان العلم به ازليا فيكون الازلي وصفا للكلام وما هو متعلقه

الحاصل ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى ما به التكلم وهو ليس

الا له الا لاحد منا وليس المذكورين للحاسين في الكلام اللفظي

بل في جميع الموجودات ولا حاجة لذكره في هذا الجواب والحاصل

الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحروف باعتبار الوجود العيني

المعنى له معنيان احدهما اللفظ الدال على المعنى القائم بالذات والثاني

الثاني البرزخي على نحو ما يسمع في المنام او العقلي على نحو الالهام وثانيهما

المعنى الذي هو المقصود بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو

الكلام بالحقيقة عند العز لا ويظهر هذا ما قال من ان حقيقة الحمد

هي اظهار الصفة الكمالية سواء كان باللفظ الدال عليها او بالفعل

فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار الدلالة عليها وحصول

لا دخل في كونه حمدا فعلى هذا انما يكون الكلام اللفظي عنده كلاما

باعتبار انه دال على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ عليه بحيث

لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء هذا اللفظ يكون كلاما والقاء

المتكلم وليس حصول اللفظ شرطا لا في الكلام ولا في التكلم فان قيل

مطلق الكلام عنده مشترك لفظي بين الكلام اللفظي وبين الكلام الذي

هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني او مشترك معنوي بينهما

او مجازي واية كيف يصح السماع بدون الصوت والحرف واية اسمع

موسى عليه السلام الكلام الذي بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني

بدون سماعه بالمعنى الاول قلنا او ما الدليل على انه سمع الكلام بلا صوت

وحرف قلت اما الجواب عن الاول فهو على مذاقنا ان اطلاق الكلام بمعنى ما

يدل الكلام على اللفظي وعلى الذي بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي فان

معناه ما ينبئ عن الواقع او يشعر عن الطلب ونحوه سواء كان الانباء

والاشعار بلا واسطة كمعاني الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على

المعاني المنبئة عن الواقع كالقضايا العقلية والمشعرة عن الطلب كالاوامر

او التمني كالانشائيات فعلى هذا تحقق الكلام الاطلاق بالاشتراك المعنوي

على اقسام اثنان بلا صوت وحرف ومن نظر الى ان معاني الالفاظ هي المنبئة

عن الواقع او المشعرة عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام

فيها بالحقيقة وفي غيرها انما يكون بالمجاز وانما اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب الى

عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في ان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ

اما بطريق المجاز كما هو راي المعتزلة او بالحقيقة بان يكون قسما من الكلام

هو مختار الغزالي او بان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو راي

بعض الاشاعرة وسيجيء تحقيقها ان شاء الله واما الجواب عن الثاني فهو ان ليس المراد

بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري لما القي اليه الكلام بالمعنى المذكور الذي

يتعلق بالمتكلم الذي هو القاه والجواب الثالث فهو ان يقال انه يحقق سماع موسى

عليه السلام كلا السماعين فانهما يتحققان معا ما دام الملقي اليه متعلقا

تعالى للملك والمثال ولما انا لم يكن للملقى اليه تعلق باحدهما فانما يتحقق له

سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام تمناه العارفون واما الجواب

الرابع فهو ان يقال الدليل على ما ذكرتم لم يسمع ما سمع موسى عليه السلام

كل من له اذن سامعة على تقدير كونه في زمانه فان قيل جاز ان يحقق الكلام

المسموع بالاذان باعادته تعالى اياه في الهواء قلت على تقدير صحته

اختص السماع بجهة مخصوصة وقد نقل ان موسى ع يسمع من جميع الجهات

والحاصل ان التكلم في الانسان انما يتعلق بالالفاظ وان كان المقصود

الاصلي منه القاء المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ ويحصل المعاني

له الكلام الذي بلا صوت قائم بالهواء واما التكلم بالنسبة الى

في الوحي فانما هو القاء المعاني اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجود

الظلي المثالي او بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل احيانا بلسان

النبي صلى الله عليه وآله القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني بايجادها

في الهواء وكذلك الجواز هو متعلق فمتعلقات تكلم الباري تعالى على عكس

متعلقات تكلم الانسان غالبا فاعلم ذلك واما الالهام الالهي

وهو الذي يسمى الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسي القاء المعاني

في القلب وقد القاء الالفاظ الدالة عليها كما يرى في

الاخرة انه يتحقق ان من الله لا يرى ذاته وبيانا للمراد

العبارات الدالة على الرؤية وهذا على مذهب من جوز

لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما مر ان السماع والرؤية انما هما نوع

من الاطلاع الحضوري ولهذا يصح تعلقهما بعين المحسوسات

لكن سماع عين الصوت والحروف آه قد عرفت ان معنى السماع ليس

الا حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل فعلى

هذا لا يكون لخرق العادة مدخل فيه فما معنى ما يأتي في هذا المقام

ان هذا الطريق خرق العادة قلت ما هو خرق العادة ههنا ان يطلع المخاطب

على المعاني التي هي الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ الدالة

او لا ثم يطلع على الالفاظ لا من جهة مخصوصة فان العادة جارية بان يطلع
بدلا من جميع الجهات

المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على الالفاظ الدالة عليها في جهة مخصوصة

وثانيها انه يسمع بصوت آه لا خفاء في انه اذا كان سماع الصوت من جميع

جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا في الاعيان لان الصوت باعتبار

الوجود العيني انما يقوم بالهواء فله وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع

من جهة مخصوصة فعند التأمل يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول

غاية ما في الباب ان نعتبر فيه الصوت باعتبار الوجود الظلي الثاني

فان حاصل الجواب الاول ان المسموع بلا صوت وحروف موجود

في الاعيان ولهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني ان

انما يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح ان يكون بالصوت الموجود

في الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح ان

اريد بالصوت ما هو مسموع في المنام من الاصوات فانه انما هو صورة

موجود بالوجود الظلي الثاني فمحصل الجوابين واحد لا تغاير الا

بالامتداد والعبارة نعم لو حمل الجواب الاول على ان المادة من المسموع

بالصوت وحروف مطلقا اى سواء اعتبر وجودها العينى والمثالى

كان مغايرا للجواب الثانى وح يكون حاصل الجواب الاول ان المسموع انما هو

المعانى الملقاة بدون الالفاظ العينية وبدون وجودها المثالى

وحاصل الجواب الثانى ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها المثالى

وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجودة في الا عيان

بالعادة تعالى بدون كسب المخلوق ولعل الشارح حمل الجواب الاول على

هذا المذكور ولذا قال انه يسمع اه هذا الجواب ليس من افعال الفعل المذكور

من انه يسمع من جميع الجهات وانه على هذا الجواب يلزم ان يسمع

منه وقت من الشجرة المشهورة والطور وليس كذلك فان الوحى على

على الانبياء صلوات الله عليهم لم يسمعه غيرهم من الحاضرين فالحق

الجواب الاول المتضمن للجواب الثانى فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود

الخارجى الذى هو المحقق فى الهواء ليس شرطا للسمع قبل ظهوره فى

لسان الانبياء ثم ولعادة الله اياه فيه وان جاز مقارنته له زمانا

بمجرد الاحتمال العقلى واما الكلام هو المخترع فى اللسان

فلكونه هذا الاختراع لا يخلو اما ان يكون فى عالم الملك او عالم المثال او

عالم الملكوت وعلى الثالث احتمال الانسان انما يكون على سبيل التشبيه

وجميع الاقسام الثلاثة على كلام اهل الشريعة واما الحكماء

والمحققون من المتكلمين فهم القائلون بالقسمين الاخيرين فالكلام

المنزل اى لا يكون بالصوت القائم بالهواء ضرورة ان الانزال

في الملكوت مقدم على الانتقال في العالم المثال المتقدم على الانتقال
الملكي وكما لا يخفى عليك ان وجود الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجود
عقلي كما ان وجودها في العالم المثالي وجود ظلي مثالي للوجود الذي وهو
يسمى الاشراقيون في ما في عالم الملك مثالا بالنسبة اليه فاعلم ذلك و
وجود ما لطلقه المثلية ... الموجودات باعتبار في عالم الملك مثالا لا بالنسبة الى الاشراقيون يسمون الموجودات الخارجية
الحاصل ان الكلام اللفظي له اربع اعتبارات بكل اعتبار منها يحكم
عليه بان له نحو من الوجود وان كان بالمجاز احدها اعتبار انه قائم
اي في بعض الاعتبارات لا مطلق شئ
بالهواء وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس لاجزائه قرار
في الوجود وثانيها اعتبار تحققه في العالم اللطيف الذي يسمى بعالم
المثال ويكون له في هذا العالم حدوث بالتدريج ونقل الجمع واما
انه يمكن ان يكون له حدوث في هذا العالم دفعة كحدوث النقش

الحادث في قطعة الشمعة في وضع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل
عند العقل وادعى التعيين وفي عرف ثالثها اعتبار اندراجه في
العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم دفعي حدوثا مع البقاء و
رابعها اعتبار اندراجه في العلم السابق على الممكنات وبهذا الاعتبار
لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقا وكان سائر الممكنات شريكا له
في ذلك الا انه يجمع ما يندرج في هذا العلم الاجمالي الا انه هو عين الذات
عند المحققين متعلقا به متصفا بالمعلومية بهذا العلم ومن جملتها
الكلام اللفظي العيني الذي له صفة وراء المعلومية وهي كونه متعلق
الكلام الازلي الذي هو عين الذات ومغائرا له اعتبارا للعلم والقدرة
وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التي هي عين الذات وكما

عند المحققين ما وجد في الذهن موافقا لما وجد في الخارج في الحقيقة
كان للالفاظ الموجودة في الخارج موافقة في الذهن للالفاظ الموجودة في
الاذهان والمجردات ولذلك كان للكلام اللفظي فردان كل منهما بحيث لو
استعمل فيه الكلام كان حقيقة هذا هو منشا لما اختاره محمد الشهرستاني
في تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار
وجودها الذهني لكن لا يصح الحكم بانه قديم الا باعتبار انه داخل في العلم القديم
الذي هو عين الذات الواجب تعالى ويكون بالحقيقة العلم به الذي هو عين
ذاته تعالى قديما ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون الكلام
الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين
ذات الواجب تعالى قديما وليعلم ان الكلام النفسي على المشهور انما هو معاني

معاني الالفاظ الموجودة في الذهن من حيث هي هي كالنسبة التي هي مدلول الخبر
او مقتضية للطلب او مشعرة للتمني ونحوه وهي ايضا لا يصح الحكم عليه بانه
قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم به اي العلم الاجمالي المتقدم الذي
هو غير زائد على ذات الواجب تعالى بانه قديم فيراد به الكلام الحقيقي الذي
هو الصفة الازلية او الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية انما
هو معنى التكلم الحقيقي الذي هو صفة قائمة على ذات الواجب وظني ان من حكم
بان الكلام النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير
للعلم والقدرة وغيرهما قائمة على الذات فان ذاته تعالى باعتبار ذاته تعالى
تقتضي القاء الكلام الى الغير والتكلم الحقيقي هو عبارة عن ذاته تعالى من حيث
هو يقتضي الكلام المعنوي واللفظي لا من يصح ان يكون محلا لهما هذا

القادم

معنى من العلم او القدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية بالاتحاد

احترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي وقد عرفت ان الكلام

[illegible]

الحقيقي الازلي انما هو معنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة من كونه

[illegible]

بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي ومعناه الى المخاطب ومعنى العلم بما يتكلم

الازلي

اى العلم الاجمالي الذي هو عين زائد على ذاته في يكون معنى الكلام الحقيقي

الكلام الحقيقي الذي هو ذاك العلم ووصفه بالازلي ووصفه بحال متعلقه علم

بك كالحقيقي بل بيان المعنى الاول كاف في الاعتناء بالمذكور فلا حاجة فيه

اى التكلم الحقيقي الذي يكون ازليا حقيقة

لا اعتبار معنى الثالث الذي فيه ارتكاب تكلف في الوصف بالازلية لكن قوله

اى العلم بما يتكلم به

على ان اطلاق اسم المدلول آه لا يلايم الا للمعنى الثالث والجواب

ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف آه وذلك لان معنى كلامه تعالى في الازل

الازل انما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بما يتعلق

به التكلم وهو ايضا غير زائد على ذاته تعالى وتحقيق هذا مع القول بان

المتكلم مدلول الكلام اللفظي آه قد عرفت ان الحق ان الكلام الازلي انما هو بمعنى

التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي مدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع التعارض الذي

ذكره وكذا القول بان المتصف بالمضي آه لا اخفاء ان المتصف بالمضي

ومقابليه هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ بالحقيقة وبتبعيته اتصافه

ايضا فيه باحدها بتصف اللفظ الحادث به فيكون مدلول اللفظ الحادث

حادثا لا محالة فالمدلول الذي هو ازلي ليس ازليته الا باعتبار العلم

الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى ووصف المدلول بالازلي انما هو

وصف بحال المتعلق كما عرفته فلا تغفل وفيما ذكرناه زيادة بيان لذلك

دون المعنى القديم لا شبهة في انه لا معنى للمعنى القديم عند

[illegible]

العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ وهما فرجت كلامهم على احد من المذكورين

[illegible]

ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظي انما هو المدلول الالتزامي الذي

الازلي

هو الكلام بمعنى التكلم الازلي الواقع في كلامهم انما هو بمعنى التكلم

بلا

الذي هو صفة زائدة على ذاته تعالى فيندفع التغير المذكور عن كلامهم

الكلام

واجاب بعض عنا بسهذا صريح في ان المراد با ... بمعنى

الازلي ليس الا معنى التكلم الحقيقي الذي هو زائد على ذاته تعالى عند المحقق

او العلم الاجمالي بالكلام الذي هو ما به التكلم فان هذا الكلام لا يصح

الا باعتبار هذين المعنيين فلا تغفل   قلنا هو اراد انه

واحد ان لا يخفى عليك انه هنا ايضا انما يصح ان لو كان المراد بالكلام

بالكلام الازلي احد من المعنيين المذكورين في حاصل الكلام الاشعري

ان التكلم الحقيقي ... بما يتكلم به

ان الواجب الوجود لذاته متكلم في الازل ولا يحتاج في تكلمه الى امر زائد

على ذاته تعالى فذاته تعالى من حيث تقتضي القاء الى المخاطب تكلم ولا يحتاج الى

ما به التكلم فان ذاته كاف في احضار ما به التكلم وانكشافه فذاته تعالى علم

اجمالي بما يتكلم تعالى به فذاته كاف في التكلم او احضار ما به التكلم فما به

التكلم لنحو من الوجود باعتبار انه اجمالي المعلومات بالعلم الذي هو عين

ذاته على الذات فان للانسان تكلما وما به التكلم وهو الصور الخياليه

للالفاظ والصورة التاليه لمعاني الالفاظ في التكلم يحتاج الى اللسان وفيما

به التكلم يحتاج الى الخيال او ما في حكمه واما ذات الواجب فلا يحتاج في التكلم

تكلم تعالى بامر زائد على ذاته ولا يحتاج ايضا الى امر زائد على الذات في العلم بما

الكلام نفسه ذاتي لك اما ما به التكلم كنسبة الصور للخيال ليس الا الفاظا

فنا تبنتا هو منشأ لا كنا في الالفاظ ومعانيها بسبب ان يكون الالفاظ

ومعانيها نحو من الوجود الاجمالي وحدة باعتبار دلو تاملت بجميع ما

ذكر الوجود الا العلم الاجمالي بها ولذا قيل الكلام النفسي القائم بالمتكلم هو

شامل للفظ والمعنى فيكون كلام الله هو الكلام النفسي باعتباره

مثبت في صقع الربوبية في مكمن الغيب محوا من الثبوت العلمي على نحو العلم

الاجمالي ومتنزله عبارة عن تعلق الظهور به في عالم الكتابة والشهادة

وهذا ماخوذ في كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة

ليس للمعتزلة نزاع في تحقق المعاني المذكورة بل نزاعهم ليس الا في اطلاق

الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه تعالى الاجمالي بما به التكلم بالحقيقة وهم محققون

محققون في ذلك وغاية توجيه الاشعري ان يقال الواجب تعالى متكلم

ازلا بمعنى زائد على ذاته والمتكلم الازلي ما به يتعلق ولا يتكلم في ازل

وهو الكلام الازلي وكفى في تحقق المتكلم الازلي علمه تعالى الازلي ولا نعني

بالكلام النفسي الا ما يتعلق به الكلام وفي هذا التوجيه تامل فان الكلام

الازلي لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي ولهاية تاويل كلامه

ان يتحقق في الانسان الكلام وما به التكلم وهو الالفاظ الموجودة في

الاعيان وعلم بتلك الالفاظ وهو الكلام النفسي فالكلام النفسي عنده

ما يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا اطلاق الكلام انه على العلم بالكلام

اللفظي الذي هو متعلق التكلم وهذا الاطلاق ايضا مما لا يرتضيه المعتزلة

وانه على تقدير صحته انما يصح في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي

المذكور والغرض من هذا التطويل ان كلام بدا تاويل احد المعنيين المذكورين
في معنى الكلام الازلي لا يصح اصلا   وهذا الجواب مشهور بين الجمهور
وكلامهم متردد اه والتحقيق ان ذاته تعالى بحيث يقتضي التكليف وان
ذاته تعالى منشاء للتكليف حكم بان المعدوم مامور في الازل بمعنى ان
منشاء الامر محقق في الازل ومن نظر الى استمرار الامر وهو منشاء الامر
الى زمان وجود المامور وانه بعد وجوده يصير مامورا بالفعل حكم
بان المعدوم ليس مامورا في الازل   السادس ان كلامه تعالى
هذه الادلة انما تنتهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني
معناه باعتبار كونه مدلولا بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام
الازلي هو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير زائد على ذاته تعالى

تعالى عند المحققين   فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق
الحروف الدالة اه الاولى ان بين معنى خلق الكلمات الدالة على المعاني
ولعل ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع قصد
للمخاطبين وهذا امر اعتباري واما التكلم القديم فهو كون ذاته تعالى
يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام
الازلي الذي هو صفة لذاته تعالى وهذا غير العلم والقدرة
والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام   اه   اقول لفظ المتكلم انما
اشتق من التكلم فمعناه بحسب اللغة انما هو من قام به التكلم فالمتكلم
من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم
باعتبار الوجود العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده

والقاء الى المخاطب للاعلام لا من واحد الكلام ولو في محل اخر قوله

من ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام هو الكلام وعارض فال ان

المتكلم من اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام للقطع بان

موجد الحركة اه لا يخفى ما فيه فان المتحرك من قام به التحريك ولهذا لا يسمى

موجد الحركة في اخر متحركا ولا يخفى حال نظائرها بل وان علمنا

ان موجده اه لا يخفى ما فيه فان الايجاد الماخوذ في تعريف المتكلم هو الالقاء

على قصد الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا او لا في الصورة المذكورة

اللفظي هو المتكلم فانه بقصد الاعلام بالقاء الكلام فان موجد

الكلام هو الله فالكلام القائم بذاته الباري تعالى

وقد عرفت ان الكلام القائم بذاته تعالى هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم

الكلام وهو الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة على امور اخر

بناء على التعميم المذكور في الكلام الغزالي فان كلا منهما حادث

والمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده اه لا يخفى ما فيه فان هذا المعنى

ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته تعالى كالالفاظ وعلى هذا

يقع انكار الكلام رفع الله درجاته في موقعه فان اطلاق الكلام على

معاني الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المصنف والنفساني

اي الكلام النفسي القديم وهو معاني الالفاظ غير معقول فان قيل

من قال بالكلام النفسي القديم ان العلم الاجمالي بالكلام قديم فكيف هذا

تاويل فيه ارتكاب مجاز في مقابلة الخصم المحقق سيما عند ارباب النفسانية

والغضب ولهذا قال بعض الفضلاء ان في قول المصنف والنفساني غير معقول

حيث لم يبق (يقل) وكلام النفسي او النفسي ايما لطيفا بانا ناشار هنا

الكلام بارتكاب التحمل لا بخ عن الفائت والتعصب وفيه بحثا

في مبحث السمعيات آه فقد ذكر في ذيل البحث ان المعنى النفسي الذي

يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا

يعلمه وصار ادراكه مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا كما لا

يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى الادراك المطلق وقد استوفينا الكلام

في الحاشية المتعلقة على البحث المذكور فالشيخ الاشعري لما قال

اول لو كان باعث فهم الاصحاب بمجرد ما ذكره امكن ان يحمل كلامه بان

مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي على الكلام بمعنى المتكلم اي

كون الذات بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين وعلى هذا كلام

كلامه بلا تاويل لما ذكره صاحب المواقف ولعل باعث فهم الاصحاب

ارتد فيما ذكره صاحب المواقف وفي التاويل ان لا فرق بينه وبين اللفظ في التاويل الا العلم فان العلم بها قديم سبحانه

ما ذكره صنيعة اخرى وهو القديم عنده هنا انما يصح ان

لو كان المراد بمدلول اللفظ المدلول الالتزامي الذي هو الكلام القائم

بالمتكلم كما مر واما المدلول المطابقي فلا خفاء في ان لا فرق بينه وبين

اللفظ في كونهما حادثين وفي التاويل الا العلم فان اللفظ مثل قوله عز

والمدلول المطابقي سيان في الحدوث قوله اما العبارات فانما

يسمى كلاما مجازا لدلالتها آه اقول المتبادر المشهور في استعمال الكلام

انما هو العبارات والالفاظ الدالة وهذا علامة كونه حقيقة فيهما

لنا قال المص في شرح رسالة العلم الاصل في الكلام انما هو المؤلف من الحروف

المسموعة الدالة بالوضع على قصد كما انه عليه يحمل التفاهم بين الاشخاص

النوع ووجوده لا يحصل الا بعد العلم بالمعاني وبتقدير ترتب اجزاء المؤلف
بالارادة الموجودة
في الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فبعض الناس كالمنطقيين يطلقون
اسم الكلام على ذلك المقدر في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم
والمتكلمين يصفون الله بالكلام لورود الشريعة بذلك اذ لولاه لما
دفعهم عوام الوحي فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زائد محدث
او قديم مؤلف ليس بمسموع لكن يطابق المسموع ومنهم قال انه مؤلف مسموع
مسموع والذي يقولون مع ذلك انه قديم لا يتفكرون في معنى قولهم
انتهى اقول وقد اشار بقوله الاصل في الكلام الى ان معنى من المعاني المذكورة
لهذا المعنى انما يستعمل فيه الكلام والكلمات فانه المجازي كمعاني الالفاظ
والموجودات العينية والعلم بالالفاظ كما ورد في حق عيسى ع وكلمته القاها

القاها الى مريم وقال الله اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين
ع انه كلام الله الناطق وكما قيل من ان بسائط الموجودات حروف و
مركباتها كلمات فان قلت يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور
فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني فان كون دلالة منه
الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما في الاخبار
او منشأ للطلب ونحوه كما في الانشاءات وهذه الحكاية ونحوها كما هي الاشغال
انما يوجدان بالذات في معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان كلام الالفاظ
الموضوعة ومعانيها كلام ايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر و
الانشاء انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر
ما يحتمل الصدق والكذب والامر ما يقتضي الطلب والصدق

ما الكذب انما يعرضان للمعاني بالذات ولذلك اقتضاء الطلب
وغيره انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل في الاباء القيام مثلا
بالعربية او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف العبارات
وهو الباعث للحكم بان الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة
الموضوعة ثم ملت على كل من المقدمتين المذكورتين لا يصح الحكم على
الكلام بانه صفة لذات الحق وقديم الا بتاويله الى العلم الاجمالي
كما اختار الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم
او الى العلم به مع ضميمة اقتضاء الذات لالقائه الى المخاطبين ومنهم
من قال بانه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع اما من
قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع وزائد على العلم فلا يصح الا على

على مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم وكان معنى زيادة على
العلم ان له ضميمة قصد القائه الى المخاطبين وقوله ومنهم من قال انه
مؤلف مسموع اشارة الى ما اختاره من مذهب المعتزلة وقوله والذين
يقولون آه اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله ولا يتفكرون في [illegible]
قولهم اشارة الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم
فيكون الكلام النفسي عنده امرا اثباتيا آه واعترض بانه كيف يتصور ان
(المعترض هو المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب)
يكون الصفة القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة بنا متحدة نعم
حتى يصح ان يقال تلك الصوت قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب وقيام
مرتبة لبعض بالآخر قال ذلك المعترض لنا في هذا المقام كلام يقتضي
تمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام

وكلاهما عبارة عن الكلمات التي هي مترتبة لنا في الخيال وبعد
تمهيد هذه المقدمات اقول ان صفة التكلم القائم بذاته تعالى صفة هي
مصدر تأليف الكلمات وان كلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة
له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام خطاب موجه
الى المخاطب بعينه وامتيازه عن العلم له فان كلامه عينه تعالى معلوم له
وليس كلامه كما ان كلامه عينه معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي
ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب اليه الحنابلة
ومن تبعهم وحذوهم وليس مثل كلام صاحب المواقف من ان كلامه الا
صوات والحروف الموجودة او ما يشمل الحروف والاصوات والمعاني
معا ولا ما هو المشهور عن الاشعري من ان كلامه تعالى انما هو المعنى القائم

المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري ولما كان علمه تعالى واحدا
محيطا بجميع المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه تعالى ايضا واحدا
مشتملا على اقسام من الكتب والصحف من اللغات المختلفة والاخبارات
والانشاءات انتهى اقول في دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف
لم يصرح بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة له تعالى ليرد الاعتراض
بل انما يصرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى بذاته تعالى وما اراد بنحو قيام
العلمية بناء على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل اراد به اندراجه في علمه القديم
ليتناول المذهبين في العلم ولست اذا تاملت في التحقيق الذي ذكره العارض
علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا تاملت فيهما
علمت انهما راجعان الى مذهب من قال ان كلامه تعالى القديم هو العلم الاجمالي

بالكلام مع ضميمة التوجه الى المخاطب المفيد كما هو اشارة البيضاوي وقال
العلامة النيسابوري في تفسيره من انه لا برهان على ان كل صوت
فانما يقوم بجسم ولا على ان كل حرف فانما يفتقر عليه دون جارحة بل
لعل ذلك في الشاهد فقط فالكلام القديم كان قديم نطق وسمع
بلا صوت ولا آلة ولا جارحة كما ان ادرك وعلم من غير قوة وعضو
ومن لم يدرك كما ينبغي ولا يلزم من الانفسة فان كلام كتابه في
صواب وقوله فضل وحكمه عدل انما يصح على قول من قال ان اللفظ
موضوع للمعنى المشترك بين الوجود الذهني والوجود العيني فاما على
هذا القول يصح ان لا يكون للحرف قياما بالجسم والية قوله فالكلام
القديم آه انما يصح ايضا ان لو حمل الكلام على المعنى المصدري او حمل على

على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم باعتبار انه راجع في العلم القديم
ولعل الكلام يرجع تحقيق صاحب المواقف والمعترض المذكور والعالم
النيسابوري وهو قال ان تكلمه بالقران عبارة عن كتبته على اللوح
المحفوظ راجع الى العلم وان علمه بالاشياء على الوجه الذي عليه الاشياء
بمنزلة نفس الاشياء وكتبته على اللوح الوجود ولحصول تفهيمها جبرائيل مقدمة
وهو ان الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون الكلام بمعنى ما به التكلم
ام لا كما حكم به المص حيث قال في شرح رسالة العلم في بيان المسئلة
الثانية عشر وهي انه لا يصح وصفه بانه متكلم ازلا ام لا القائلون
بقدم الكلام يحكمون بصحته ونفيه القائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه
انتهى فنقول ان اراد بالتكلم ما ينافي السكوت والآفة اي الفاد الكلام

الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون الكلام والمخاطب فيكون حادثا

كالكلام والمخاطب ولم يصح وصفه تعالى بالتكلم بهذا المعنى في الازل

ان اراد به كون الشيء ذا كلام متعلق به قدرة القائمة بذلك

الشيء كان تابعا للكلام اتصافه به في الازل كما قال المص فان صفة الكلام

في الازل كان اتصافه تعالى به في الازل وان كان الكلام حادثا كان

اتصافه به حادثا وان اراد به القدرة القاء الكلام الى المخاطب على

تقدير وجوده مع ارادة الالقاء لم يكن اتصافه تعالى به في الازل

مستلزما لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزمه في الحق

التكلم الكامل هو المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام فيتحقق كلام

الاشعري بان الكلام القديم الذي هو ضروري في اتصافه تعالى بالتكلم في

في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي بناء على انه حقيقة في اطلاق الكلام

يعني ان المتبادر من الكلام انما هو الكلام اللفظي واطلاقه على غيره مجاز

والعلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة فيه او العلم بما هو اعم منهما

بناء على انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما مر وحينئذ يحمل على العلم الا

ليصح وصفه بالقدم والوحدة كما هو المذهب الاشعري وبالجملة صحة

الادلة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها

الى ان الكلام القديم هو العلم الاجمالي الذي حقيقته بمنزلة حقيقة كما

لا يخفى ولكن لا ينكر ذلك التأويل ان كلام الشيخ لا في عدم الاحتياج اليه

فاعلم ذلك فان قيل الاحتياج اليه يحصل من كون التكلم صفة كما يعرف

اراد التأويل المذكور من وجوه اربعة

العبارات وقعت في الشريعة مثل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ

ومثل قوله انا انزلناه قرآنا عربيا وهاتان الآيتان تدلان على ان قرآن الذي

كلام الله تعالى نسبة العلم الى المعنى فالمندرج في العلم الاجمالي القديم

الذي هو كلام الله القديم باعتبار هذا الاندراج في العلم وهذا خلاصة

التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف فيها انما هو في العبارات

قلت لا شيء من هذا بامر يوثق عند المعتزلة والحكماء كالايجي و

لم يمكن انقطاع الكلام في المبحث المتعلق بالكلام في علم الكلام ابصر

بان من تصحيح هذا الكلام في هذا المقام فان علم هذا الملك العلام ولو

قائما بذاته تعالى وهو مكتوب فقد عرفت ان المراد من ذلك القيام الابد

في علم الله المقدم على الايجاد فان قيل يمكن ان يقال ان المراد بذلك القيام

هو قيام الصور العلمية بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور

العلمية قائمة بذاته تعالى بدون تاثر ذاته تعالى منه واستكماله

تعالى به قلت هذا انما يصح عند من قال بالتمايز بين ذاته تعالى وصفاته

لم يقل به الاشعري ويمكن ان يقال ان الاشعري لم يقل بالتمايز في صفاته

الكمالية وما في غيرها فهو قائل به ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية

التفصيلية عند من قال به والظاهر ان يكون الاشعري قائلا بذلك القيام

فان قيل هذا ما نقل عن الاشعري ان الكلام النفسي امر واحد غير متكثر

متعلقاته كما هو المشهور قلت قد عرفت غير مرة من ان هذا الكلام انما

يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم الاجمالي بالكلام فعلى هذا

يجب حمل قول صاحب المواقف على الاندراج في العلم الاجمالي والجواب

انه ما ذكرناه اولا جواب صاحب المواقف ولما من الجواب المذكور وجهين

احدهما ان الاشتراك اللفظي الذي ادعاه المجيب غير مسلم عند الخصم

وثانيها ان كلا من معنيي الكلام اللفظي والنفسي المحيط حادث

باعتبار الوجود الخارجي وقديم باعتبار اندراجه في العلم الازلي

القديم فلا وجه للعدول عن المعنى المتبادر المشهور المسلم عنده

للخصم الا عنيه ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف وراد

صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي المصحف

كلام الله حقيقة لا بالمجاز فينبغي ان يكفر منكره مطلقا و

انه لم يحكم بكفره مع التاويل الذي ذكره اكثر لدلالة ايراد ربك

بقوله الا انه يعلم انا لم نعرف حقيقته اعني ما اشار ربك

القول الا انه يمكن دفع تلك المفاسد لكن الاولى التعبيا

وهذا التحقيق لما لم الاشارة اليه بل هو دال على ماهو

هو صفة حقيقة وقد عرفت ما فيه فذلك كلام خارج

عن طور العقل اقول ذلك ما يكون خارجا عن طور العقل با

الوجود الخارجي اما باعتبار الوجود العقلي والعلمي والظلي

فالثاني فليس خارجا عنه وبهذا الاعتبار قيل ان كلام الله

بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي الذي

هو معنى زائد على ذاته تعالى وهو كونه تعالى باعتبار ذاته بحيث

يقتضي الاوامر والنواهي وشبهها والقاء الاخبار الى المخاطبين

وهو الذي يسمى بالخطاب القديم وثانيها هو التكلم الذي

يفيدنا تعالى وهو الوجود العقلي وهو القاء الواجب تعالى ما يحكم و

يوجد الى القلم الاعلى وثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب تعالى

ما هكم وما يوجد بواسطة القلم الى اللوح المحفوظ وكتبه تعالى فيه

ما حكم وما يوجد وثانيها الكلام النفسي الذي هو القاء الروحي

الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار وخامسها الكلام المثالي

الذي هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني المقصودة

الى النفوس الانسانية في عالم المثال وسادسها الكلام الذي

هو القاء الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس

الانسانية في عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام لائق به بمعنى

ما به التكلم   وهو ان الكذب في الكلام آه وذلك

لان الكلام المصدري عندهم بمعنى التكلم بالفعل ما به الكلام بمعنى

ما به التكلم ليس الا الفاظ الدالة على المعاني فالكلام بمعنى

بمعنى التكلم عندهم ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعاني

وهو سبحانه تعالى لا يفعل القبيح اصلا وان كانت مشتملا على

حسن كالكذب النافع فيندفع ما قيل ان الكذب قد يكون

حسنا كالكذب النافع وذلك لان الكذب النافع لا يخرج عن كونه

قبيحا وان كان له حسن من جهة ما ويمنع قوله لا يفعل القبيح آه

لا يجوز ان يستند ليوافق المدعى   او لا يرجع الصدق

والكذب انما هو المعنى في الالقاء الكلام اللفظي وافادته على

ثلاثة اقسام احدها افادته بدون قصد الالقاء المعنى المقصود

منه وثانيها افادته مع قصد الالقاء معنى المقصود منه ولو

الاستفادة المتعلق به بل مع الاستفادة بنقيضه وثالثها افادة

مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب في
الكلام النفسي الذي هو الصفة القائمة بالذات الا في الصورة
الثالثة لا في الصورتين الاوليين فلا يلزم النقص في الصفة بمجرد
خلق الحروف والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة في الاخبار
وهذا خلاصة مقصود السيد المحقق قدس سره
لما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي وقد عرفت
مدلول الكلام اللفظي الكاذب ليس صفة له تعالى كالكلام
ولا امر واحد لكونه الصفة القائمة بذاته تعالى هو العلم الا
بالكلام وبمدلوله ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي
الذي هو من الافعال النقص في الصفة اذ لا يلزم من العلم

الصوري بمضمون الخبر الكذب اللغوي نقص في الادراك لكن
لقائل ان يقول في مجرد القاء الكلام الكاذب وهو صفة
اختيارية نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك لكنا نعلم
بالضرورة كما لا يخفى على ما فيه من المنع الظاهر لا
يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول فلا خفاء عليك ان هذا
الوجه الاول في اجراء جواب الشارح ولا يندفع عنها الا بما ذكرناه و
تفصيل اجرائه في هذا الوجه ان يقال كذب الكلام اللفظي انما يكون بكذب
الكلام النفسي فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب كلام النفسي و
كذبه انما يكون قديما لما ذكرنا في الدليل فلئن جوزنا حدوث
صفة اللفظي اقول يجوز حدوث كذب الكلام اللفظي الذي لا يمكن

تحقق بدون كذب الكلام الذي لا يمكن ان يتحقق بدون كذب الكلام

النفسي على ما زعمه الشارح مستلزم لتحقق كذب الكلام النفسي وهو باطل

لما مرّ من الدليل فالحق في دفع هذا الجواب ما مرّ فلا بد ان يقوم

به معنى هو البقاء اما الثاني اي ما ينتزع من ذات الواجب ذاته فبناء على السلب

على عدم قيام الامور بالانتزاعية ان كون الذات بحيث ينتزع عنه زائد عليها

الذات ليست الا في العقل لا في الخارج واما زيادته على الوجود فبالاعتبار

لاشتماله على معنى زائد على الوجود بناء على ان معناه الوجود بمعنى نفس الا

ستمرار فان اراد المصنف بقوله ونفي الزيادة على الذات كان مراده نفي الزيادة

في الخارج اي ذات الواجب باعتبار ذاته من حيث هي بلا انضمام امر اليه

في الخارج وان اراد بنفي الزيادة على الوجود بالاعتبار كان مراده نفي الزيادة

الزيادة بالذات بناء على ما مر لا يخفى عليك ان لا حاجة الى الالتزام جعل قوله

في هذه الحاشية من قوله لاشتماله على معنى زائد على الوجود ملاحظة

نفي الزيادة معطوفا على قوله سرمدي وليس البقاء عبارة عن الوجود

بل زائد عليه لعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود بناء على انه عبارة عن

استمراره ونقض بالحدوث ولقائل ان يقول ان الحدوث صفة

للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وذهب الا

وجه يندفع النقض به

كثرون الى انه ليس صفة زائدة لا خفاء عليك انه اراد بنفي الزيادة

بنفينا الزيادة على الذات مطلقا اي في كل من طرفي الذهن والخارج اتجه عليه

ان الدليل المذكور لا يدل عليه بل انما يدل على عدم زيادته في الخارج و

ان الدليل الاول لا يكون موافقا لما ذكره المصنف من وجوب الوجود ويدل

على نفي الزيادة على الذات فيجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة في

للشارح والتمام ان ذكرا الدليل الرابع ولا يخفى عليك ان الكلام
المصـ ليس الا في عدم زيادة السرمدية التي هي اخص من البقا وكلام
الشارح فيما نقله وذكره لائله انما هو عدم زيادة البقاء الذي
هو اعم من السرمدية فلان يكون الشارح موافقا للماتن ولعله لما
لاحظ ان الدلائل على عدم زيادة البقاء هي بعينها داله على عدم
زيادة السرمدية اجراها في عدم زيادة البقاء موافقا للقوم ليعلم
منه جريان بعضها في عدم زيادة السرمدية كما هو مراد المصـ وانما اختار
المصـ السرمدية في الترجمة كما اثبتها واثبات عدم زيادتها بخلاف الشارح
لاثبات البقاء وعدم زيادته   احدها ان المعقول منه
استمرار الوجود وهذا الدليل لو تم لم يدل الا على عدم الزيادة على

على الوجود لا على الذات كما هو المدعى لا يقال لما كان الوجود عينا
للذات الواجب الوجود تعالى ولم يكن السرمدية والبقاء زائدا على الوجود
لم يكونا زائدين على الذات لانا نقول البقاء انما هو استمرار الوجود الا
نتزاعي الذي هو مغاير للذات فباعتبار الدليل الاول الذي ذكره الشارح
يكون كل منهما عبارة عن الوجود الانتزاعي الذي هو زائد على الذات في
التعقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج لتم ذلك
الدليل   والتركيب يعني وجوب الوجود الذي هو تأكد الوجود في حقيقة
الوجود الصرف التي وقع الاشاره الى وحدتها التي هي بديهية حدسية
يدل على نفي الشريك في الوجوب اي على نفي تعدد الواجب بالذات لان حقيقته
محض الوجود من حيث هو موجود بل حقيقة محض الوجود اذ لا فرق بينهما

باعتبار المراد اما ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي الوحدة وعلى الاول

يلزم تحقق الكثير بلا واحد وهو يستلزم الثاني ضرورة ان لا

انتفاء احدهما يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي لا اقتضاء له اصلا

في كل منها

وايضا لا خفاء في ان تلك الاحتياج يعود الى انتفاء حقيقة محض الوجود

عطف على قوله ضرورة

اي الى انتفاء وجوب الوجود ولما كان حقيقة وجوب الوجود تقتضي الوحدة

فيلزم خلاف التقدير لان الممكن مستند الى الواجب بناء على ان الممكن لا يوجد بنفسه

لم يكن مشتركا وهو المطلوب وايضا اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضيا

٣

لان يكون عين الذات الموجود المعين او ان يكون شرط التحقق فيه

٤

على التقديرين لا يتحقق بدون ذلك المعين وان كان لعينه فمحل

٣ ٣

في تحققه فيزول ذلك المعين ممكن لا محالة وليس في الممكن اقتضاء باعتبار ذاته

٣ ٤

فيعود هذا القسم ايضا الى انتفاء حقيقة وجوب الوجود بحقيقته تقتضي

بهذا اندفع ما يقال انه يمكن ... وهو عدم الاقتضاء مطلقا لا التعدد ولا الوحدة

هر چه جز ... گردد ... بجز ...

تقتضي الوحدة ونفي الشريك وايضا حقيقة وجوب الوجود الذي هو

محض الوجود يجب ان يكون بصرافته ومحوضته موجودا او لا يوجد

في خصوصية المعنى الواحد التعدد لتساوي مراتب الاعداد في ذلك الواحد

في بعض النسخ دون تساوي الواو

على هذا

التقديرين لا يكون دليلا

في العددية والواجب الوجود موجود ولما لا شريك له في خصوص المعنى الوجود

ووجوب الوجود ووحدته عبارة عن وجوده بلا شريك ونظير

اي من حيث الوجود من حيث هو موجود لا يلزم كثرته وتعدده فقرر الوجود

والفرق بين هذا وبين ما ذكره قبل بقوله وايضا حقيقة وجوب الوجود ليس الا باعتبار اجراء البرهان في وجوب الوجود

موجودا باعتبار ذاته ولا يلزم من حيث هو موجود وهو المطلوب او نقول

بوحدة الواجب الوجود لا لكونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ا

الوحدة في الواجب الوجود من لوازم نفي الكثرة وفي غيره نفي الكثرة من

لوازم الوحدة وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن الا ان تقتضي عدم كثرته الا

بالذات

د وجوبه وجوبا بالذات في الحقيقة بل لما ليس لها امكان استعداد

فمن ثبوت بعض مراتب الاعداد فوق الواحد

دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح وهذا الذي

ذكره الشيخ في الشفاء لا الاثبات لزم انطباع لنفس

ليس لها امكان استعداد كي يكون منحصرة

في الفرد ١٢

فان قيل عدم كثرة الا ... لكان الطبيعة ... لازم الطبيعة ...

بل لا يكاد يعرضها مدخل في ذلك الاقتضاء وحينئذ يعني الوجود يحتاج في التحقق

الى الوجود فيكون متعدد اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا

كان الوجود المحض يقتضي عدم كثرة الافراد وكان باعتبار ذاته واحدا لا

شريك له وهو المطلوب وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب موقوف

على افادة وحدة حقيقة الوجود اي الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات

حقيقة الموجودات وهو الذي يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة

بديهية عندي وهذا اظهر من الشمس عندي فان الوجود الحقيقي الذي

باعتباره يكون الموجودات متحققة هو بنفسه ما لي العقل والنفس بل

نور السموات والارض وهو في غاية الظهور كل شيء وادراك كل ذي

ادراك وكل وحدته بحسب الحقيقة ظاهر عند كل عاقل وجدان صحيح وقد

وقد عرضت شبهات كثيرة عليها يناسب وبعضها ينفع شبهة ابن كمونة اليهودي

الذي بابدائها صار افتخار الشياطين وليرجع الى البراهين المشهورة في

الكتب منها الدليلان المذكوران في الشرح احدهما انه لو امكن تعدد الواجب

ولا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس المهية الواجبة او معلولا لها

او بلا وجوبها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات

لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي

الاحتياج في الوجود فان الشيء ما لم يتعين لم يوجد والثاني ان المهية الواجبة

حقيقة محض الوجود فان الوجوب هو تأكد الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود

الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب لا في العقل ولا في الخارج والبقية قد مر

الشبهات على ان الوجود لا نزاع في الوجود الكلي بديهي واحد والغرض منها

على ان الوجود الحقيقي واحد على ما هو تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي

الذي هو واحد هو عين حقيقة الواجب لانه محط الاقسام الاربعة المذكورة

التي ذاتها قطع بالبديهة والاقسام الثلثة الباقية مستلزم للمط فاندفع ما

اورده الشارح تابعا لا فخار السالكين بقوله هنا من قبيل اشتباه

المفهوم بما صدق فان قوله المهية الواجب بديهيا في اول شق التردد

مفهومها وفي الاخر ما صدقت عليه ليستقيم الكلام فان قوله وان كان

نفس المهية ما الواجب فلا نقد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه

ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل منهما نفس

بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا

وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان

ان يكون

ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب بمعنى ذات

الواجب بلا محذور وانتهى اقول ذلك لا اندفاع لانه قد تقرر ان الوجود الذي قد

حكم بانه عين حقيقة الواجب وذاته انما هو الوجود الحقيقي الذي تصوره بالوجه

الكلي بديهي وقد تقرر ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي يحدس بوحدته بملاحظة

الموجودات وما يتوجه باعتباره وبملاحظة وحدة الوجود لا نزاع ويعلى هنا

نعم لو اراد المستدل بالدليل المذكور قوله المهية الواجب الوجود الحقيقي الذي قدمنا

الاشارة الى وحدته والى كونه عين حقيقة الواجب وهو لا نزاع في الاقسام

التي ذاتها قطع بالبديهة والثلثة الباقية مستلزم للمط واما ما قال الشارح

لعله ما ذكره من قوله لا نزاع لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانه في

ثم يكون شقا ثالثا ما اختاره في الجواب فلا يخفى حاله لانه ان اريد بالواجب في

فى التقديرين الوجود الحقيقى الذى هو عين حقيقته لا يتصور تعدده لانه

يقتضى انفصال اصلا بين الذات ومفهوم الواجب المأخوذ هو الوجود

الحقيقى الذى باعتباره تكون موجودا وانما يتصور القسم الخامس اذا اريد الواجب

مفهوم الواجب الانتزاعى الذى هو مغاير للذات فى العقل وثانيها انه

لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة فاما ان يكون

بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز

الوجوب بدون التعين وهو ح لان كل موجود متعين او جواز التعين

بدون الوجوب وهو ينافى كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب

ممكنا حيث يتعين بلا وجوب وان كان بين التعين والوجوب لزوم

فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم

العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب لا

لكونهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين

المعلول اللازم يمتنع تخلفه فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين و

الوجوب لازما لملزوم منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه فى

الوجوب والتعين بل فى احدهما الى امر منفصل انتهى قول خلاصة هذا

الدليل انه على تقدير تعدد الواجب اما ان يكون بين الوجوب الذى هو الوجود

الحقيقى الذى هو الوجود المتأكد الذى يكون الواجب موجودا والتعين

الذى يتحقق به الواجب الواحد لزوم اولا وعلى الثانى جاز انفكاك كل من

الوجود المتأكد والمتعين فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود

وهذا مستلزم لكون الواجب ممكنا وعلى الاول يلزم احد الاقسام المذكورة

بعضها مستلزم للكل وبعضها لا فاندفع عنه ما اورده الشارح بقوله لو

لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب

بيانه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول

موجودا واجبا والمعلول ههنا ليس كذلك لما بين ان الوجوب من

الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب

الذات والاخر وجوب الوجود التعيني انتهى اقول ذلك الاندفاع لا لما

عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو الوجوب الحقيقي المشترك الذي يحقق

الواجب باعتباره ولا شبهة في تحققه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب

كما مر سابقا فاندفع المنع الاول وكذا المنع الثالث لان وجوب الذات

ليس الا وجوب وجود الذات اذ بدون الوجوب الحقيقي يعود الانعدام

الا انعدام فلزم تقدم وجوب الوجود على نفسه على تقدير كونه التعين

علة الوجوب الوجود بعنايته يندفع عنه الدليل ما ذكره الشارح بقوله

وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا ان اراد

بالتعين الواحد المعين من التعينين فنختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب

قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا

ممنوع لم لا يجوز ان يكون هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين

لا على التعيين فنقول وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات

لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله لان التعين الخ

لازم منه فمختلف قلنا لكن لزوم احد التعينين لا ينافي التعين التعدد انتهى

اقول ذلك الاندفاع لان المراد هو الشق الاول وهو ان يراد بالتعين الواحد

المعين من المتعين ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين الوجوب
الوجود لزوم جاز انفكاك كل منهما عن الآخر فيجوز انفكاك المتعين عن هو بعينه
وذلك يكفي في اتمام الدليل ولعل اللزوم يشتبه باللازم عند الشارح
ولا حاجة الى اعتبار التلازم في اتمام الدليل المذكور بل اعتبار
اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل المذكور انه لا حاجة في تتميمه
الى اثبات محالية جواز الوجوب بدون التعين المعين بالدليل المذكور
وهو قوله لان كل موجود متعين بل يكفي اثبات محالية ذلك الجواز بان
لما جاز تحقق الوجوب بدون التعين المعين فلا بد من علة مقارنة له
فاما ان يكون تلك العلة هي ذلك التعين المعين فيلزم المحذور المذكور
او لا يكون تلك العلة او منفصلا لزم امكان الواجب وعلى هذا التقرير
يمكن

يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم في اتمام ذلك الدليل ولا اخفاء
في توجه نظير الايراد الذي اورده الشارح على الدليل الاول على هذا
الدليل ودفعه ما مر من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة محض
الوجود المنزه عن الماهية وان اتحاد حقيقة محض الوجود بديهي
حدسي قد مر التنبيهات عليه في مقصد الامور العامة ومنها
ما هو مذكور في الشفا وهو ان وجوب الوجود اذا كان صفة الشيء
وموجودا له فاما ان يكون تعين وجوب الوجود على سبيل الوجوب
كونه صفة لهذا الشيء فلا يوجد في غيره واما ان يكون كونه صفة
لهذا الشيء المعين معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون ممكنا وقال
فيه وبعبارة اخرى نقول ان كون واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون

واحد فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هذا الواحد بعينه فلا يكون غيره واجبا وان كان كونه
واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود لما هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته
من حيث هو واجب الوجود او لعلة وسبب غيره فان كان لذاته اي لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو
واجب الوجود فهذا المعين بعينه فلا يكون غيره واجب الوجود فيكون واجب الوجود هذا بعينه
بسبب فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه فردا لواجب الوجود بالذات ثم ذكر فيه مقدمة
نافعة في براهين التوحيد بقوله فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي
فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية وتكون تلك الماهية واجب الوجود فيكون لتلك
الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه
فيكون اذا ان له غير وجوب الوجود معنى لا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود
هناك حقيقة او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدا كل حقيقة

بل

بل هو تاكد الحقيقة وتصحيحها وان كان سلم حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود
يلزم ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب وجوبها فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود
ليس بواجب الوجود الا ان اسبابه يجب يعني فان الوجوب المطلق الذي للذات لا يكون معلولا
فبقي ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون كون تلك
الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق المتقوم بنفسه اذ كان يمكن في واجب الوجود المشار اليه بالعقل
في ذاته تحقق واجب الوجود وان لم تكن تلك الماهية العارضة فاذن ليست تلك الماهية
ماهية للشيء المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود بل ماهية لشيء آخر لا تقوم به وقد فرضت
ماهية لذلك الشيء هذا خلف فلا ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية
معناه ان الانية والوجود لو صارا للماهية فلا يخلو اما ان يلزمه لذاتها او لشيء آخر
ومحال ان يكون لذات الماهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود

قبل وجودها وهذا محال فنقول ان كل ما له مهية غير الأنية فهو معلول وذلك لانك
علمت ان الأنية والوجود لا يقوم من المهية التي هي خارجة عن الأنية مقام الأمر
المقوم فيكون من اللوازم لا محالة اما ان يلزم المهية لأنها تلك المهية واما ان يكون
لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود وان يتبع موجود الا موجودا
فان كانت الأنية تتبع المهية وتلزمها لنفسها فيكون الأنية قد تتبع في
وجودها وجودا فكان متبوعه موجودا بالذات قبله فيكون المهية موجودة
بذاتها قبل وجودها وهذا خلف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة وكل ذي ماهية
هي معلول وساير الأشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات وتلك
الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها
وجود من خارج فالأول لا ماهية له وذوات الماهيات

فالاول تعالى لا مهية له وذوات المهية يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود
بشرط سلب العدم وساير الاوصاف عنه ثم ساير الاشياء التي لها مهيات فانها
ممكنة توجد به [illegible] ثم من البراهين التي ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة ما حاصله
ان الواحد ما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو هو بذاته ومعناه اما
عليه لذاته ذلك المعنى او لعلة فان كانت حقيقته واجب الوجود لاجلها هي
هذا المعنى المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة ليست هذا فلا يمكن ان يكون
لغيره وان كان تحقق هذه الحقيقة المعين لهذا المعين لا من ذاتها بل من غيره
فيكون وجوده الخاص له مستفادا عن غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن
حقيقة واجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون المهية المجردة لذاتها في
الثاني انما يكون اثنين اما بسبب الوقت والزمان و [illegible]



كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان لشيء عارض للمعنى مقارن له خارج

وكل ما ليس له وجود الا وجود معين ولا يتعلق بسبب خارج او حال له

بنا ذاتها لف مثله فاذا لا يكون مشارك في معناه فالاول لا ند له

ثم قال الشيخ في التحصيل ان الفصول وما يجري مجراها لا يتعلق بها تعلق

المعنى للجنس من حيث معناه بل انما كانت علة لتقدم الحقيقة من حق

فان الناطق ليس شرطا يتعلق به واذا كان المعنى العام هو نفس الواجب

الوجود وكان الفصل محتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا

فقد دخل ما هو كالفصل في ماهية ما هو كالجنس والحال فيما يتبعه

اختلاف غير فصل في جميع هذا الامر فتبين ان نوع بالوجود ليس مشتركا

فيه فالاول لا شريك له قال بهمنيار في كتابه فالوجوب الذي لا سبب له

له لا يصح ان تتلون لانه لو كان تكثر المكان لوجود ذلك ... سبب

قال اعلم ان معنى كل عام فانه يتحقق بالفصل والعرض والفصل والعرض لا

يفيدان ماهية الجنس ولكنهما يفيدان قوام وجود الجنس اما بالفصل او العرض

لا يفيد ماهية النوع بل يفيد قوام وجودها وحيث ماهية الجنس او النوع الواجب

وفرض دخول فصل او عرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد ماهيته

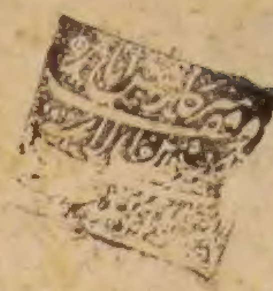
والعرض يفيد ماهية النوع فلا وجود الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل

او ماهية نوعية وعرض شخصي والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد و

جود النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا فتبين من هنا ان الوجود الذي

لا سبب له والموجب لذاته ماهية انية لا يتكثر بالفصول والعوارض فلا شركة

لواجب الوجود بذاته وقال في الالهيات ان واجب الوجود لذاته لا يصح ان



يكن فيه كثرة ولو بوجه ما وهو يدل على وجه مختصر وهو انه ان كان الواجب الوجود

يقتضي لذاته وكانه واجب الوجود يقتضي لذاته وكان شرطا فيه ان يكون

معلولا لم يصح ان يكون ... واجب بذاته الا وكان واجب الوجود بسبب ما هو

... الوجود بغيره كان اتمام تحريرها يوم الواحد العشر الثالث

الشهر السابع من السنة السادس بعد العشر والمائة والالف من الهجرة

النبوية المصطفوية وصلى الله عليه وآله اجمعين والحمد لله رب العالمين

اللهم اغفر لي ولوالدي ولمن له حق علي

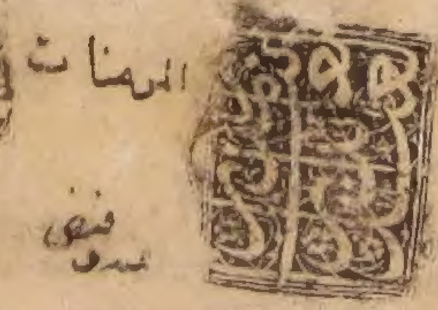
ولجميع المؤمنين و

المؤمنات

سال ۱۳۱۸ خورشیدی بازبینی شد







بازبینی شد ۱۳۲۱ ش

